

प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अम्यंकर यांनी ब्रह्मसूत्रांवरील शंकराचार्य-विरचित ब्रह्मसूत्र-भाष्याच्या मराठीत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेली पंचवीस वर्षे प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळे हे भाषांतर उपलब्ध नव्हते. कै. श्रीमंत सयाजीमहाराज गायकवाड यांनी या शतकाचे सुरुवातीस म. म. वासुदेवशास्त्री अम्यंकर व प्रोफेसर दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर करण्याचे काम सोंपविले; परंतु दुर्दैवाने प्रो. चांदोरकर भाषांतराच्या कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षातच वारले व त्यापुढील भाषांतर करण्याचे सर्व काम एकट्या शास्त्रीबोवांनाच पुरे करावे लागले. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षे लागली व १९११ साली सर्व ग्रंथ प्रसिद्ध झाला.

डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीने हे काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणे आहेत. त्यापैकी शास्त्रीबोवांनी निरलसपणे सोसायटीच्या फर्ग्युसन कॉलेजात केलेली सेवा व तीव्रदल वाटणारी कृतज्ञता हे एक, व पातंजल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनी सहा खंडांत केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हे दुसरे. यास्तव सोसायटीने प्रस्तुत ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करण्याचे कार्य हाती घेण्याचे ठरविले.

शारीरभाष्याचे इतके सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठीत दुसरे नाही व वेदान्ताच्या अभ्यासकाला त्याची अत्यंत आवश्यकता भासते. ही उणीव लक्षांत घेऊन सोसायटीने हा अनुवाद तीन खंडांमध्ये प्रसिद्ध करण्याचे ठरविले व त्याप्रमाणे ते कार्य आज सिद्धीस गेल्यामुळे आम्हांस धन्यता वाटत आहे.

या आवृत्तीचे संपादकीय काम शास्त्रीबोवांचे चिरंजीव प्रो. काशिनाथपंत अम्यंकर यांनी पितृव्रत समजून हौसेने स्वीकारले व स्वतः विद्वत्तापूर्ण अशी प्रस्तावनाही लिहिली यावद्दल आम्ही लोकांचे मनःपूर्वक आभार मानतो. वास्तविक पाहता त्यांच्यामार्गे अशी पुष्कळ कामे असतात व सध्याही आहेत; तरीपण वेळात वेळ काढून हे संपादकीय काम आमच्यासाठी त्यांनी अंगावर घेऊन यशस्वी रीतीने पार पाडले यावद्दल त्यांना धन्यवाद देणे आवश्यक आहे.

ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करण्यासाठी गायकवाड सरकार यांनी पूर्वीच परवानगी दिली होती, व वडोदा संस्थानच्या विलीनीकरणानंतर मुंबई सरकारनेही अनुमति दिली, यावद्दल आम्ही उभयतांचे आभारी आहो.

(२)

या ग्रंथाच्या प्रतींच्या विक्रीपासून खर्चवेच वजा जातां जी प्राप्ति होईल तिचा विनियोग शास्त्रीबोवांचे दुर्मिळ व अप्रकाशित ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यासाठी व त्यांची स्मृति शिष्यवृत्त्यादि योजनांचे द्वारा चिरंतन करण्यासाठी करावयाचा असा सोसायटीचा विचार आहे.

या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या खर्चासाठी पुणे विद्यापीठाने दर भागास एक हजार याप्रमाणे रु. ३००० ची जी उदार देणगी दिली आहे तिच्यावद्दल डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी ही पुणे विद्यापीठाची अत्यंत ऋणी आहे. सदर देणगीमुळे प्रकाशनाचा आर्थिक बोजा बराच हलका झाला यांत मुळीच शंका नाही.

प्रस्तुत ग्रंथाच्या मुद्रणाचे काम पुणे येथील आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, बाई येथील प्राज्ञ प्रेस व आर्यभूषण प्रेस पुणे यांच्या चालकांनी उत्तम प्रकारे केले यावद्दल त्यांचेही आभार मानले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२ आश्विन शके १८७९ }
इसवी सन ता. १४/१०/१९९७ }

सदानंद वासुदेव कोगेकर
सेक्रेटरी,
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणे.

श्रीशांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

विषयानुक्रमणिका.



विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
अध्याय २ पाद १	१-९९	छोऱ्यापासून खरें उत्पन्न होतें.	५१-५३
स्मृत्यधिकरणाचा साराश.	१-२	परमात्मा परिणामी नाही.	५३-५५
परमात्मा जगाचें कारण आहे असें मानिलें		भेदव्यवहार अविद्यामूलक आहे.	५५-५८
असता स्मृती निरूपयोगी होतील हा		उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणाच्या रूपानें कार्य	
दोष येतो	३-४	अस्तित्वात असतें	५९
स्मृती निरूपयोगी होतील हा दोष येत नाही.	४-९	उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य व्यक्त नसल्यामुळे	
श्रुतीने वर्णिलेला कपिल निराळा आहे; साख्य		त्याला असच्छब्द दिला आहे.	६०-६१
स्मृतिकार न-हे.	७-८	वैशेषिक मत	६१-६२
योगप्रत्युक्त्यधिकरणाचा साराश.	१०	वैशेषिकमतपंडन.	६३-६४
योगस्मृतीवरून जगाचें कारण ठरविता येत		समवायाचें खंडन.	६४
नाहीं.	१०-१२	अवयवापेक्षा अवयवी निराळा नाही	६५-६८
विलक्षणत्वाधिकरणाचा साराश.	१२-१८	जरी कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वी सतत आहे तरी	
जगाचें ब्रह्माहून विलक्षणत्व	१८-२५	कारकयापार निरूपयोगी नाही	६९-७०
जग अचेतन आहे.	२२-२३	पूर्वी कार्य सत नसेल तर कारकयापाराला	
अचेतनाचेंही कारण परमात्मा होतो.	२५-२९	विषय मिळत नाही.	७०-७१
असत्कार्यवादाचें खंडन.	२९-३५	इतरव्यदेशाधिकरणाचा साराश.	७३-७४
अतिविषद तर्क खरे नाहीत.	३५-३९	जीवेश्वरामध्ये भेद नसल्यास हितकर गोष्टी	
शिष्टापरिग्रहाधिकरणाचा साराश.	३९	न करणे योगी दोष येतात.	७४-७५
शिष्ट लोकांनी न स्वीकारलेले परमाणु		जीवेश्वरामध्ये भेद असल्यामुळे हितकर गोष्टी	
कारणवाद योगी बरोबर नाहीत.	३९-४०	न करणें योगी दोष येत नाहीत.	७५-७७
मोक्षप्राप्त्यधिकरणाचा साराश.	४०-४१	जीवेश्वरामधील भेद औपाधिक आहे.	७७-७८
सर्व जग एका परमात्म्यापासून झालें		उपसंहारदर्शनाधिकरणाचा साराश.	७८-७९
असताही मोक्षा, योगी योगी विभाग		परमात्मा पूर्णशक्तिमान् असल्यामुळे त्याला	
दृष्टीस पडण्यास हरकत नाही.	४१-४३	इतर साधनाची जरूर लागत नाही	७९-८१
आरम्भणाधिकरणाचा साराश.	४३-४५	कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरणाचा साराश.	८१-८३
कारणापेक्षा कार्य निराळें नाही.	४५-५०	ब्रह्म निरवयव आहे आणि त्याचा सगळ्याचा	
सर्व प्रमाणें ब्रह्मज्ञानापूर्वी संभवताव.	५०-५१	परिणाम होत नाही या दोन्ही	
		गोष्टी अतिविषद आहेत.	८३-८६

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
जग हें केवळ आभास असल्यामुळे बरील		समुदायाधिकरणाचा साराश,	१५८-१६१
दोन्ही गोष्टी विरुद्ध नाहीत.	८७-८९	बौद्धमत.	१६२-१६३
सर्वोपेताधिकरणाचा साराश.	८९-९०	बौद्धांपैकी सौनातिक आणि वैभाषिक यांचें	
परमात्मा सर्वशक्तिस्वरूप आहे.	९०-९१	पंडन	१६३-१६६
प्रयोजनवत्त्वाधिकरणाचा साराश.	९१-९२	अविद्या वगैरेच्या चक्रापासूनही समुदाय	
परमात्म्याची प्रवृत्ति ही केवळ लीला होय.	९३-९४	सिद्ध होत नाही.	१६६-१७०
वैपम्यनैर्घृण्याधिकरणाचा साराश.	९४	सर्व वस्तू क्षणिक असल्यामुळे कोणीच	
परमात्म्याचे ठिकाणी वैपम्य वगैरे दोष		कोणाचें कारण होणार नाही.	१७०-१७६
नाहीत	९५-९६	आकाश निःस्वरूप नाही.	१७७-१७८
ससार अनादि आहे.	९६-९८	आत्मा क्षणिक नाही.	१७८-१८१
सर्वधर्मोपपत्त्यधिकरणाचा साराश.	९८	अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाही.	१८१-१८४
परमात्म्याचे ठिकाणी सर्व धर्म जुळतात.	९९	अभावाधिकरणाचा साराश.	१८५-१८६
अध्याय २ पाद २	१००-२२८	विज्ञानवादी बौद्धाचें मत.	१८७-१९१
रचनानुपपत्त्यधिकरणाचा साराश.	१००-१०२	चरील मताचे पंडन.	१९१-१९८
साध्यमतखंडन.	१०२-१२५	जागृतीमधील ज्ञान हें केवळ वासनामूलक	
प्रधान जगाचें स्वतंत्र कारण नाही.	१०४-१०७	नाहीं.	१९८-१९९
प्रधानाला प्रवृत्ति संभवत नाही.	१०७-११३	पदार्थ नसतील तर वासना उत्पन्न होणार	
क्रोधादी वस्तूंचा आपोआप परिणाम		नाहींत.	१९९-२०१
होत नाही	११३-११८	वासनांना आश्रय मिळत नाही.	२०१-२०३
तीन गुणामध्ये गुणप्रधानभाव जुळत नाही.	११८-१२०	एकस्मिन्नसंभवाधिकरणाचा साराश	२०३-२०४
तत्पत्तापकभाव खरा नाही.	१२०-१२५	जैनमत.	२०४-२०८
महद्दीर्घाधिकरणाचा साराश	१२६-१२७	सप्तमङ्गीन्याय.	२०६-२०८
वैशेषिक मत	१२७-१२८	जैनमतपंडन.	२०८-२१५
चतनापासून अचेतनाची उत्पत्ति संभवते.	१२९-१३२	जीवाचें मध्यम परिमाण नाही.	२११-२१५
परमाणु जगादकारणाधिकरणाचा साराश	१३३-१३५	पत्त्यधिकरणाचा साराश.	२१५
परमाणूपासून जगाची उत्पत्ति संभवत		ईश्वर हा जगाचे केवळ निमित्तकारण आहे	
नाहीं	१३५-१४०	असें नाही.	२१६-२२४
समवाय मानिल्यामुळे अनवस्था येते.	१४०-१४२	३९ आणि ४० या सूत्राची निराळी	
परमाणूचे नित्यत्व वगैरे धर्म सिद्ध होत		व्याख्या	२२२-२२३
नाहींत.	१४३-१४७	उत्पत्त्यसंभवाधिकरणाचा साराश.	२२४-२२५
पृथिवी वगैरे पञ्चमहाभूतें उत्तरोत्तर		भाववतमताचें खंडन.	२२६-२२८
अधिक सूक्ष्म आहेत	१४७-१४९	अध्याय २ पाद ३	२२९-३२८
वैशेषिकाचें स्वतंत्र खंडन.	१४९-१५८	वियदधिकरणाचा साराश.	२२९-२३०
अयुतसिद्धत्वाचें खंडन.	१५१-१५३	आकाश उत्पन्न होतें.	२३१-२३९
सबध हा सर्वधीपेक्षा निराला नाही.	१५४-१५८	सृष्टिश्रुतीची एकाक्यता.	२४०-२४५

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
इंद्रियाधिकरणाचा सारांश.	३६३	अध्याय ३ पाद २	४१८-४१९
इंद्रियें हीं मुख्यप्राणापेक्षा निराळीच		संभ्याधिकरणाचा सारांश.	४१८
तत्त्वं आहेत.	३६३-३६६	स्वमातील सृष्टि मायिक आहे.	४१८-४२८
संशामूर्तिरूपस्थधिकरणाचा सारांश	३६६-३६७	स्वप्न हें केवळ सूचक आहे.	४२३-४२६
जग हें परमात्म्यानेच नाबारूपाळा		जीवाच्या स्वाभाविक शक्ती संसारामध्ये	
आणिलें.	३६७-३६९	गुप्त असतात.	४२६-४२८
सव पदार्थांचे विभूत्करण.	३६९-३७१	तदभावाधिकरणाचा सारांश.	४२८-४२९
पृथ्वी वगैरे नावें आधिक्यामुळे		जीव हा क्षोभेमध्ये नेहमीं परमात्म्याचे	
प्राप्त होतात.	३७२	ठिकाणीं लीन होतो.	४२९-४३८
अध्याय ३ पाद १	३७३-४१७	कर्मानुष्मृतिशब्दविध्यधिकरणाचा सारांश.	४३८-४३९
तदन्तर्यप्रतिपत्त्यधिकरणाचा सारांश.	३७३-३७४	ज्याला शोष लागते तोच जागा होतो.	४३९-४४२
जीवात्मा सूक्ष्म भूतानीं युक्त होऊनच		सुगंधाधिकरणाचा सारांश	४४३
दुसऱ्या देहामध्ये जातो.	३७४-३८०	मूर्च्छा ही शोष आणि मरण यामधील	
'द्रिये जीवानरोबर जातात.	३८०-३८६	स्थिति आहे.	४४३-४४६
चागलें कर्म करणारे लोक हे देवाचे अन्न		उभयलिङ्गाधिकरणाचा सारांश.	४४६-४४८
होतात हें म्हणणें गौण आहे.	३८६-३८८	परमात्मा हा केवळ निर्गुणच आहे.	४४८-४५१
कृतात्ययाधिकरणाचा सारांश.	३८८-३८९	निर्गुण दाखविण्याविषयीच भुतींचें	
जीव हे अनुशयसहित पालीं उतरतात.	३८९-४००	तात्पर्य आहे.	४५२-४५४
अनुशय म्हणजे उपभोग न घेतल्यामुळे		परमात्मा केवळ चित्स्वरूप आहे.	४५४-४५८
शिक्षक राहिलेले कर्म.	३९४	या उभयलिङ्गाधिकरणाचीं दोन अधिकरणें	
भुतीमध्ये आचरण शब्दाचा अनुशय हा		करणें बरोबर नाही.	४५९-४६०
अर्थ आहे.	३९८	परमात्म्याच्या सगुण स्वरूपाचें वर्णन	
अनिष्टादिकार्यधिकरणाचा सारांश.	४००-४०१	करण्या भुतींचें तात्पर्य इतर गुणाचा	
चागलें कर्म न करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत		निषेध करणें मानता येत नाही.	४६१-४६९
जात नाहीत.	४०१-४०६	प्रकृतैतावत्ताधिकरणाचा सारांश.	४६९-४७०
चंद्रमंडलात जाणें सर्व जीवाना		वृहदारण्यक भुतीमध्ये (२।३।६) केलेला	
आवश्यक नाही.	४०६-४०८	निषेध ब्रह्माचा नव्हे.	४७०-४७७
साभाव्यापत्यधिकरणाचा सारांश.	४०९	परमात्मा अव्यक्त आहे.	४७७-४८०
खालीं उतरताना जीवाना आकाश वगैरेंचें		भेदाभेदाद	४८०-४८१
साम्य प्राप्त होतें.	४०९-४१०	भेदाभेदादाचें खंडन.	४८१-४८२
नातिचिराधिकरणाचा सारांश.	४१०	पराधिकरणाचा सारांश.	४८२-४८३
तें साम्य फारच थोडा वेळ टिकतें.	४११-४१२	परमात्म्याशिवाय निराळे तत्त्व	
अन्याधिष्ठिताधिकरणाचा सारांश.	४१२	अस्तित्वात नाही.	४८३-४९०
उत्तरणारे जीव हे ब्रीहि वगैरेंच्या जन्माला		निराळ्या तत्त्वाचा भुतीमध्ये निषेध.	४९०-४९१
आलेले जीव नव्हेत; ते फक्त		परमात्मा सर्वव्यापी आहे.	४९१-४९२
त्याच्या जवळ असतात.	४१३-४१७	फलाधिकरणाचा सारांश.	४९२
		परमात्माच कर्माचें फल देतो.	४९३-४९६



ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

मराठी अनुवाद .



अध्याय २ पाद पहिला.

[आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये एकंदर अधिकरणें तेरा आहेत व सूत्रें सद्तीस आहेत. त्यापैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिलें आणि दुसरें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश :- (सू० १) 'जगाचे जे उत्पत्ति, स्थिति आणि लय त्याचें कारण परमात्मा आहे आणि तोच आपल्या सर्वांचा आत्मा आहे' हें पहिल्या अध्यायामध्ये सांगितलें; तसेंच 'जगाचें कारण प्रधान आहे' इत्यादि मताचें खंडनही केलें. आतां येथून 'जगाचें कारण परमात्माच आहे' या स्वमताचा जो स्मृति आणि युक्ति यांच्याशी विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार करणें अवश्य आहे. तसेंच 'जगाचें कारण प्रधान आहे' इत्यादि मतें खोट्या युक्तीच्या आधाराने रचलेली आहेत' हें सिद्ध करणें आहे. तसेंच 'ज्या ज्या श्रुतीमध्ये ह्या सृष्टीचें वर्णन केलें आहे त्या सर्व श्रुती परस्पर विरुद्ध नसून संगतवारच आहेत' हेही अवश्य प्रतिपादन करवयाचें आहे. ह्याकरता या दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केल्या आहे. (सू० १) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे की 'जगाचें कारण परमात्मा आहे' असें मानतां येत नाही. कारण तसें मानलें तर 'जगाचें कारण प्रधान आहे' असें सांगणाऱ्या ज्या कपिल वगैरे ऋषींनीं केलेल्या स्मृती त्या सर्वथा निरुपयोगी होतील. आतां ज्याप्रमाणें मनु वगैरेंनीं केलेल्या स्मृतींचा आचार वगैरेंसंबंधानें उपयोग होतो त्याप्रमाणें देवाील ह्या कपिल वगैरेंनीं केलेल्या स्मृतींचा उपयोग होत नाही. कारण ह्या स्मृतीमध्ये आचार वगैरेंसंबंधी विचार केलेला नाही. वरें; हल्लींची स्थिति पहावी तर बहुतकरून सर्व लोक परतंत्रप्रज्ञच आहेत म्हणजे स्मृतींकडे बिलकूल न पहातां स्वतंत्र रीतीनें श्रुतींचा अर्थ करण्याचें त्यांच्या अंगीं सामर्थ्य नाही. तेव्हां अर्थातच त्यांना स्मृती पाहिल्या पाहिजेत. शिवाय ज्या ऋषींचा मोठेपणा श्रुतीनेंच वर्णिला आहे अशा कपिल वगैरे ऋषींवर लोकांचा सहज विश्वास उत्पन्न होत असल्यामुळे त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणेंच श्रुतींचा अर्थ केला पाहिजे. या पूर्वपक्षावर सिद्धांताचें म्हणणें असें आहे की दुसऱ्या म्हणण्याप्रमाणें जगाचे कारण प्रधान मानलें असातां 'जगाचें कारण ईश्वर आहे' असें सांगणाऱ्या अनेक स्मृती विरुद्ध होतील. आतां जरी स्मृती परस्पर विरुद्ध आहेत, तरी श्रुतीला अनुसरणाऱ्या ज्या स्मृती त्याच श्रद्धा आहेत; कारण मोठे मोठे सिद्ध असे जरी स्मृतिकार असले तरी त्यांनीं श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें आपली बायणूक ठेविली असल्यामुळेच

त्यांना ती सिद्धि प्राप्त झालेली असते व त्या सिद्धीच्या जोरावरच ते स्मृती रचितात. शिवाय, लोक जरी परतंत्रप्रग्र आहेत तरी त्यांनीं एकाएकीं कपिलावरच विश्वास ठेवणें बरोबर नाहीं. आतां श्रुतीनें कपिलाचा मोठेपणा वर्णिला आहे तर; परंतु 'तो ह्या प्रधानवादी कपिलाचाच वर्णिला आहे' असें खात्रीनें सांगतां येत नाहीं. शिवाय, ती श्रुति अर्थवाद आहे; तेव्हां 'तिनें सांगितलेली गोष्ट खरीच आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, श्रुतीनें मनुचाही मोठेपणा वर्णिला आहे आणि मनुनें तर कपिलाची निंदाच केली आहे. शिवाय कपिलानें 'आत्मे अनेक आहेत' असें वर्णन केलें आहे आणि महाभारतामध्ये प्रायश्च व्यासानींच 'आत्मा एक आहे' असें वर्णिलें आहे. श्रुतीही याच मताला अनुकूल आहे. एकंदरीत कपिल वगैरेच्या स्मृती ह्या श्रुतीशीं आणि इतर स्मृतीशीं विरुद्ध असल्यामुळे त्या निरूपयोगी झाल्या तरी हरकत नाहीं. (सू. २). शिवाय ह्या सांख्य मतामध्ये जीं महत्त्व, अहंकार वगैरे तत्त्वे प्रधानाचीं कार्ये म्हणून मानलीं आहेत तीं श्रुतीमध्ये सांगितलीं नाहींत, आणि लोकांमध्येही उपलब्ध होत नाहींत. तेव्हां 'ज्याअर्थी महत्त्व वगैरे कार्यांचें जें कपिल स्मृतीमध्ये वर्णन केलें आहे तें अप्रमाण ठरतें त्याअर्थी प्रधानरूपीं कारणाचें जें वर्णन केलें आहे तें देखील अप्रमाणच असलें पाहिजे' असें अनुमान निघतें.]

ज्याप्रमाणें घट, रुचक वगैरे (कार्या-) च्या उत्पत्तीचीं मृत्तिका, सुवर्ण वगैरे कारणे आहेत, त्याप्रमाणें सर्वज्ञ असा परमेश्वर जगाच्या उत्पत्तीचें कारण आहे; आणि ज्याप्रमाणें गारुडी (आपण उत्पन्न केलेल्या) मायेच्या स्थितीचें कारण आहे, त्याप्रमाणें उत्पन्न केलेल्या जगाचें नियंतृत्व परमेश्वराला असल्यामुळे तो त्या जगाच्या स्थितीचें कारण आहे; आणि (शेवटीं) ज्याप्रमाणें चार कोटींतील पदार्थांच्या उपसंहाराचें पृथ्वी कारण आहे, त्याप्रमाणें तो उत्पन्न केलेल्या जगाचा पुन्हां आपल्यामध्येच उपसंहार करण्याचें कारण आहे असें पहिल्या अध्यायामध्ये सांगितलें. तसेंच सर्व वेदांत-वाक्यांचें तात्पर्य काय आहे हें निश्चित करून त्यावरून तोच परमेश्वर आपल्या सर्वांचा आत्मा आहे ही गोष्ट सिद्ध केली. तसेंच 'प्रधान वगैरे (वस्तू) जगाचीं कारणे आहेत' इत्यादि मतांना वेद प्रमाण नाहीं असें दाखवून त्या मतांचेही खंडन केलें. आतां स्वमताचा स्मृती आणि युक्ती यांच्याशीं जो विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार करावयाचा आहे; तसेंच

१ एक प्रकारचें सुवर्णाचें पात्र.

२ नियंतृत्व म्हणजे नियमन करणें; म्हणजे प्रत्येक वस्तूचा भिन्नभिन्न स्वभाव उत्पन्न करून त्या त्या वस्तूला त्या त्या स्वभावाप्रमाणें वागविणें. उदाहरणार्थः— अग्नि हा नेहमीं उष्णच असतो; आणि जसा आश्रय मिळेल तसा तो सर्व बाजूला पसरतो. पाणी हें नेहमीं स्वाभाविक थंडच असतें; आणि जिकडे लोल प्रदेश असेल तिकडेच त्याचा संचार होत असतो. ह्याप्रमाणें सर्व वस्तूंचे स्वभाव नियमित असल्यामुळेच जगाची स्थिति होत आहे.

३ जरायुज, अंडज, श्वेदज, आणि उद्भिज्ज ह्या चार प्रकारच्या कोटी होत.

४ लय.

५ हें ह्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्ये सांगितलें आहे.

प्रधान वगैरे वादांची इमारत खोट्या युक्तींच्या आधारावर रचलेली आहे हें सिद्ध करून दाखविणें आहें; तसेंच प्रत्येक वेदांतामध्ये 'सृष्टीचा प्रकार' वगैरे विषयांचें जें वर्णन आहे तें सर्व संगतवार आहे हेंही प्रतिपादन करणें आहें. तेव्हां या सर्व गोष्टींचा ऊर्हापोह करण्याकरितां (सूत्रकारांनीं) या दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. प्रथमतः (सूत्रकार स्वमताचा) जो स्मृतीशीं विशेष आहे त्याचा उपन्यास करून त्याचा परिहार करतात:—

स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गः ॥ १ ॥

१ (कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो

(म्हणून ब्रह्म जगाचें कारण नाहीं) असें म्हणाल

तर तसें नाहीं. कारण (तुमचें म्हणणें कबूल केलें तर)

इतर स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष

येतो. (१).

(पूर्वपक्षः—) सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचें कारण आहे असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? (कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील' असा दोष येतो यावरून. जिला 'शाख' अशी संज्ञा आहे, जी (कपिल) महर्षीनें केलेली आहे व जिचा शिष्ट लोकांनीं स्वीकार केला आहे अशी (सांख्यस्मृति) व तिलाच अनुसरणाऱ्या इतर स्मृती ह्या तुमचें म्हणणें कबूल केलें असतां निरुपयोगी होतील. कारण त्यांच्यामध्ये 'अचेतन प्रधान जगाचें स्वतंत्र रीतीनें कारण आहे' असें प्रतिपादन केलें आहे. मन्वादिस्मृतीविषयीं ह्मणाल तर त्या 'चोदना' ज्याचें लक्षण आहे अशीं अग्निहोत्रादिक अनेक कर्माना लागणाऱ्या गोष्टींची माहिती देऊन उपयोगी पडतात. उदाः—अमक्या वर्णाची अमक्या काळीं अमक्या प्रयोगाप्रमाणें मुंज करावी; त्या जातीचा अमका आचार आहे; अमक्या रीतीनें (गुरूच्या घरीं जाऊन) वेदाध्ययन करावें; अमक्या रीतीनें वेदाध्ययन पूर्ण करून घरीं परत यावें; अमक्या रीतीनें विवाह करावा; (इत्यादि गोष्टी त्या शिकवितात). तसेंच

६ हें ह्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादामध्ये सांगितलें आहे.

७ हें ह्या अध्यायाच्या तिसऱ्या आणि चवथ्या पादामध्ये सांगितलें आहे.

८ विचार.

९ 'आसुरि' 'पंचशिख' इत्यादिकांनीं केलेल्या स्मृती.

१० 'जगाचें कारण प्रधान आहे असें मानलें असतां मनु वगैरेंनीं केलेल्या स्मृती निरुपयोगी होतील' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

११ चोदना म्हणजे वेदांतील विधिवाक्यें. त्यांमध्ये सांगितलेल्या अशा.

नानाप्रकारचे पुरुषार्थ व वर्णाश्रमांचे धर्म यांचे प्रतिपादन करूनही त्या उपयोगी होतात. तशा कपिलादि स्मृती कर्तव्य गोष्टींच्या विषयांत मुळीच उपयोगी पडत नाहीत, मोक्षाला साधनभूत जे तत्त्वज्ञान त्यांचे प्रतिपादन करावे या हेतूनेच त्या रचिलेल्या आहेत. जर त्या विषयांतही त्यांचा काही उपयोग होणार नाही तर त्या निरर्थकच होतील. म्हणून त्या स्मृतीशीं विरोध न येईल अशा रीतीने वेदांत-वाक्यांचा अर्थ केला पाहिजे. आतां कोणी म्हणेल कीं 'ईक्षण (सांगितले) असल्यामुळे' (अ. १ पा. १ सू. ५) वगैरे हेतूवरून 'सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचे कारण आहे' असे श्रुतीचे तात्पर्य निश्चित केले आहे, तेव्हा त्या श्रुतीच्या तात्पर्यावर 'स्मृतीचे आनर्थक्य' हा दोष दाखवून आक्षेप आणणे बरोबर नाही; तर त्यावर माझे उत्तर:—जे स्वतंत्र विचाराचे लोके आहेत त्यांना फदाचित् हा आक्षेप बरोबर वाटणार नाही. परंतु सामान्यतः लोक परतंत्र विचाराचे असतात, स्वतंत्र रीतीने श्रुतीचा अर्थ करण्याचे त्यांना सामर्थ्य नसते, म्हणून प्रख्यात लोकांनी केलेल्या स्मृतीवरच ते अवलंबून राहून त्यांच्या साहाय्याने श्रुतीचा अर्थ समजून घेतात. स्मृतिकाराचे ठिकाणी त्यांची पूज्य-बुद्धि असल्यामुळे तुमच्याआमच्या सारख्यांच्या व्याख्यानांवर ते विश्वास ठेवणार नाहीत. शिवाय कपिल वगैरे लोकांचे जे अर्थ ज्ञान ते अप्रतिहत असते असे स्मृतीत सांगितले आहे, 'ज्याने आरंभी (स्वतः) उत्पन्न केलेल्या कपिल ऋषीला ज्ञान देऊन त्याचे पोषण केले व ज्याने तो उत्पन्न होत असतांना त्याला पाहिले (त्या ईश्वराला पहावे)' (अ. ५.२) या श्रुतीतही हाच गोष्ट सांगितली आहे. तेव्हा यावरून या लोकांचे मत चुकीचे आहे असे म्हणणे शक्य नाही.

१२ धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे चार प्रकारचे पुरुषार्थ आहेत. धर्म म्हणजे पुण्यमार्ग संपादन करणे; अर्थ म्हणजे द्रव्यसंचय करणे; काम म्हणजे विषयाचा उपभोग घेणे; आणि मोक्ष म्हणजे मुक्त होणे.

१३ कारण त्या कपिलादि स्मृतींमध्ये 'मनुष्याने अशा तऱ्हेने वागावे' इत्यादि गोष्टींचा विचारच केलेला नाही.

१४ स्मृती, पुराण वगैरेवर अवलंबून न बसतां केवळ आपल्या बुद्धिबलाने श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय करणारे लोक.

१५ स्मृती पुराण वगैरे पाहून त्यावरून श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय करणारे.

१६ ऋषींना झालेले.

१७ अकुठित (म्हणजे ज्या ज्ञानामध्ये सर्व वस्तू विषय होतात असे).

१८ ज्याअर्थी कपिलऋषीला ईश्वराने ज्ञान दिले त्याअर्थी कपिल्याचे ज्ञान अप्रतिहत असलेच पाहिजे असे ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होते.

शिवाय युक्तीचें साहाय्य घेऊन ते आपलें मत स्थापन करतात म्हणून देखील स्मृतीच्या साहाय्याने वेदांत वाक्यांचा अर्थ केला पाहिजे असें आम्ही म्हणतो. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं, कारण तुजें म्हणणें कबूल केलें तर 'इतर स्मृती निरुपयोगी होतील' असा दोष येतो. (कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो हा मुद्दा धरून 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' या मतावर जर तूं आक्षेप आणतोस, तर 'प्रधान जगाचें कारण आहे' हें तुजें मत कबूल केलें असतांही 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' ह्या मताचें प्रतिपादन करणाऱ्या इतर स्मृती निरुपयोगी होतील, त्या स्मृती आम्ही खालीं दाखल करतो:— 'जें सूक्ष्म आणि अविज्ञेय आहे' या वाक्यांत ब्रह्माचें प्रकरण सुरू करून पुढें त्या ब्रह्माला अनुलक्षून 'त्याला भूतांचा अंतरात्मा आणि क्षेत्रज्ञ म्हणतात' असें सांगून 'हे द्विजश्रेष्ठा ! त्यापासून त्रिगुणात्मक अव्यक्त उत्पन्न झालें' (म. भा.) असें म्हटलें आहे. तसेंच इतर ठिकाणीं देखील 'हे ब्राह्मणा ! (हें) अव्यक्त निगुण अशा पुरुषाचें ठिकाणीं लीन होतें' असें म्हटलें आहे. पुराणांतही 'म्हणून मी षोडश्यांत सांगितों तें ऐका: हें सर्व पुरातन असा नारायण आहे, तो सृष्टिखालीं सर्व उत्पन्न करतो व प्रलयकालीं पुन्हां तें (सर्व) भक्षण करतो' असें सांगितलें आहे. भगवद्गीतेमध्ये देखील 'मी सर्व जगाच्या उत्पत्तीचें आणि प्रलयाचें कारण आहे' (भ. गी. ७।६) असें सांगितलें आहे. आणि परमात्म्याला अनुलक्षूनच आपस्तंब म्हणतो:— 'त्याच्यापासून सर्व देह उत्पन्न होतात, तो मूलकारण आहे, तो अनादि आणि अविनाशी आहे' (आ. ध. सू. १।८। २३।२). अशा रीतीनें आणखी दुसऱ्या पुष्कळ स्मृतींमध्ये 'ईश्वर जगाचें निमित्तकारण आणि उपादानकारण आहे' असें वर्णिलें आहे. स्मृतींच्या मुद्यावर पूर्वपक्ष करणाऱ्याला स्मृतीच्या मुद्यावरच उत्तर द्यावें या हेतूनें 'स्मृतीचें आनर्थक्य' या दोषाचा सूत्रकारांनीं उपन्यास केला आहे. श्रुतीचें तात्पर्य तर 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' हें मत प्रतिपादन करणाऱ्याविषयीं आहे असें पूर्वीं दाखविलेंच आहे. आतां जेथें स्मृती परस्पर-विरुद्ध असतात तेथें कांहीं स्मृतींचा स्वीकार व दुसऱ्या कांहींचा त्याग अवश्य केला पाहिजे. तेव्हां तेथें ज्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून आहेत त्याच प्रमाणभूत मानाव्या, व त्यांहून ज्या

१९ जगाचें जें उपादानकारण तें जगासारखें अचेतनच असलें पाहिजे. कारण उपादानकारण हें कार्यासारखें असतें असा नियम आहे. उदा०— घटाचें उपादान कारण जी मृत्तिका ती घटासारखीच अचेतन असते. तेव्हां या युक्तीवरून अचेतन प्रधान हेंच जगाचें कारण आहे असें साख्य लोक प्रतिपादन करतात.

२० ज्याअर्थी अव्यक्ता- (प्रधाना-) चा लय पुरुषामध्ये होतो असें येथें म्हटलें आहे, त्याअर्थी त्या अव्यक्ताची उत्पत्ति देखील पुरुषापासूनच होते असें यावरून सिद्ध होतें.

इतर स्मृती त्यांची उपेक्षा करावी. प्रमाणलक्षणामध्ये (जैमिनीने) म्हटलें आहे:—
 ' (श्रुतीशीं) विरोध असेल तर स्मृतीचा त्याग करावा; विरोध नसेल तर (मूल-श्रुतीचें)
 अनुमान करावें' (जै. मी. सू. १।३।३). जेथी वस्तु इन्द्रिय-गोचर नाहीत त्यांचें
 श्रुतीवांचून ज्ञान होतें. असें मानतां येत नाही. कारण तें ज्ञान होण्याला कोणतेंही साधन
 नाही. 'कपिलप्रभृति सिद्ध पुरुषांना अप्रतिहत ज्ञान असल्यामुळें त्यांना तें ज्ञान होतें'
 असें मानण्यास हरकत नाही' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण त्या सिद्ध
 पुरुषांना जी सिद्धि प्राप्त झाली आहे ती देखील सापेक्षच आहे. धर्माच्या अनुष्ठानाची
 त्या सिद्धीला अपेक्षा आहे; आणि धर्म म्हणजे 'चोदना ज्याचें लक्षण आहे' तो होय. तेव्हां
 अगोदर सिद्ध असलेल्या चोदनेच्या अर्थाला मागून सिद्ध झालेल्या पुरुषांच्या
 वचनानां वाध आणणें बरोबर नाही. शिवाय 'कपिलप्रभृति ऋषी हे सिद्ध पुरुष
 असल्यामुळें त्यांचीं वचनें प्रमाणभूत आहेत' असें जरी मानलें तरी देखील सिद्ध पुरुष

२१ ज्या भागामध्ये जैमिनीने श्रुति स्मृति बगैरे प्रमाणांचीं लक्षणे सांगितली आहेत त्या
 भागाला येथें 'प्रमाण-लक्षण' असें म्हटलें आहे.

२२ हें जैमिनीचें सूत्र आहे. या सूत्रामध्ये कोणती स्मृति प्रमाण धरावी व कोणती धरूं नये
 याविषयी निर्णय सांगितला आहे. जर एखाद्या स्मृतीचा हल्लीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशीं विरोध
 असेल तर ती स्मृति प्रमाण धरूं नये. परंतु जर एखाद्या स्मृतीचा हल्लीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशीं
 विरोध नसेल तर त्या स्मृतीला प्रमाणभूत अशी एखादी श्रुति पूर्वी होती (पण ती श्रुति आतां लुप्त
 झाली असल्यामुळें आपल्याला उपलब्ध होत नाही) असे अनुमान करावें. तेव्हां अनुमित-श्रुति ही त्या
 स्मृतीला मूलप्रमाण असल्यामुळें ती स्मृति प्रमाण आहे असे समजावें. यावरून श्रुतीशीं विरुद्ध अशा
 कपिल स्मृतीला मूल-प्रमाण-भूत श्रुति नसल्यामुळे ती कपिलस्मृति प्रमाण धरतां येत नाही असें
 सिद्ध झालें.

✓ २३ आतां कपिल ऋषींचा प्रत्यक्ष अनुभवच त्यानें केलेल्या स्मृतीला मूल-प्रमाण आहे असें
 जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

२४ धर्माचें ज्ञान चोदनेपासूनच (वेदांतील विधिवाक्यांवरूनच) होतें.

✓ २५ प्रत्यक्ष अनुभवावरून रचिलेल्या कपिल स्मृतीशीं 'जगाचें कारण ईश्वर आहे' असें
 सांगणारी श्रुति विरुद्ध असल्यामुळें ती श्रुति प्रमाण नाही अशा रीतीनें सौख्य लोक श्रुतीचा वाध
 करतात. परंतु असें करणें बरोबर नाही. कारण प्रत्यक्ष अनुभवावरून स्मृति रचिली आहे असें जरी
 मानलें, तरी स्मृतीला मूलप्रमाण श्रुतिच आहे असे अवश्य मानावें लागतें. कारण श्रुतीवरूनच धर्माचें
 अनुष्ठान कसें करावें तें समजतें; व धर्माचें अनुष्ठान केल्यानंतरच सिद्धि प्राप्त होते; आणि सिद्धि प्राप्त
 झाल्यानंतरच अतींद्रिय वस्तूंचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो असा क्रम आहे. तेव्हां कपिल ऋषीला सिद्धि
 प्राप्त होण्यापूर्वी ज्या श्रुतीवरून त्यानें धर्माचे अनुष्ठान केलें त्या श्रुतीचा अर्थ त्यावेळीं त्याला आमच्या
 सारखाच समजला असला पाहिजे. तेव्हां त्या अर्थाचा, सिद्धि प्राप्त झाल्यानंतर अतींद्रिय वस्तूंचा
 प्रत्यक्ष अनुभव घेऊन रचिलेल्या स्मृतीच्या आधारानें त्याग करतां येतो असें कसें म्हणतां येईल ?

पुष्कळ आहेत. तेव्हां जेथे वर सांगितलेल्या रीतीने (एखाद्या गोष्टीविषयी) स्मृतींचा परस्पर विरोध आहे तेथे त्या अर्थाचा निर्णय करण्याला श्रुतीवांचून अन्य साधन नाही. आतां सामान्यतः लोक परतंत्र विचाराचे आहेत ही गोष्ट खरी आहे; पण परतंत्र विचाराच्या लोकांनी देखील कारणावांचून एखाद्या विशिष्ट स्मृतीचा पक्षपात धरणे बरोबर नाही. जर एखादा मनुष्य एखाद्या मताचा निष्कारण पक्षपात धरील तर अशा रीतीने मनुष्यांच्या बुद्धी असंख्य असल्यामुळे 'जगामध्ये सत्य कोणते' याविषयी मोठा घोटाळा माजून राहील. म्हणून परतंत्र विचाराच्या मनुष्याने देखील स्मृतींचा परस्पर विरोध आपल्यापुढे मांडून 'कोणत्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून आहेत व कोणत्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून नाहीत' या गोष्टीचा विचार करून सन्मार्गाविषयी आपली बुद्धि कायम केली पाहिजे. आतां कपिलाचें ज्ञान मोठे आहे असे दाखविणारी जी श्रुति पूर्वपक्षाने वर दाखल केली आहे तिच्यावरून 'कपिलमत जरी श्रुति-विरुद्ध आहे तरी देखील त्या मतावर विश्वास ठेवावा' ही गोष्ट सिद्ध होत नाही. कारण त्या श्रुतीमध्ये 'कपिल' असा नुसता सामान्य शब्द आहे आणि सगर-पुत्रांना जाळून टाकणारा वासुदेव नासक दुसरा एक कपिल देखील आपल्या ऐकित्वांत आहे. शिवाय, अन्य गोष्टीच्या संबंधाने ज्या गोष्टीचा एखादे ठिकाणी उल्लेख केला आहे त्या गोष्टीचा जर दुसरे ठिकाणी मुख्य रीतीने उल्लेख केला नसला तर त्या पहिल्या उल्लेखावरून ती गोष्ट सिद्ध होत नाही. शिवाय, 'जे काही मनु बोलला ते और्ध्व होय' (तै. सं. २।२।१०।२) या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये मनुचें माहात्म्य वर्णिले आहे. आणि मनुने 'जो सर्व भूताचे ठिकाणी आत्म्याला व आत्म्याचे ठिकाणी सर्व भूतांना पाहतो अशा त्या आत्म्याचें यजन करणाऱ्या मनुष्याला स्वराज्य प्राप्त होतें' (म. सू. १।२।१) या श्लोकामध्ये 'सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत' असे पाहणाऱ्याचा प्रशंसा केली आहे; यावरून त्याच्या मती कपिलमत गृहणीय आहे असे समजते. कपिलाला तर 'सर्व आत्मा आहे' हें मत संमत नाही; कारण तो

✓ २६ तेव्हां ह्याच कपिलाचें माहात्म्य पूर्वपक्षाने दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये वर्णिले आहे असे समजावें.

✓ २७ पूर्वपक्षाने दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये 'ईश्वराला पहिले' ही गोष्ट मुख्य रीतीने सांगायची आहे व तिच्या संबंधाने 'ईश्वराने कपिलाला ज्ञान दिले' ही गोष्ट तेथे अप्रारंभिक रीतीने सांगितली आहे. पण श्रुतीमध्ये इतर ठिकाणी कोठेही 'ईश्वराने कपिलाला ज्ञान दिले' ही गोष्ट मुख्य रीतीने सांगितलेली नाही. तेव्हां 'कपिलाला ज्ञान दिले' ही गोष्ट तेथे अप्रारंभिक रीतीने सांगितली असल्यामुळे 'ती सिद्ध होत नाही' म्हणजे 'प्रमाणभूत आहे असे मानता येत नाही.'

‘आत्मे पुष्कळ आहेत’ असें मानतो. महाभारतांत देखील ‘हे ब्राह्मणा ! पुरुष पुष्कळ आहेत किंवा एकच आहे ?’ असा प्रश्न विचारल्यानंतर ‘हे राजा ! ‘साह्य’ आणि ‘योग’ तत्त्ववेत्त्यांच्या मतीं पुरुष पुष्कळ आहेत’ असा दुसऱ्याच्या मताचा उपन्यास करून त्या मताचें खंडन केलें आहे; व पुढें ‘ज्याप्रमाणें एकटी (पृथ्वी) पुष्कळ शरीरांचें अधिष्ठान आहे त्याप्रमाणें (जो एकटा पुष्कळ जीवांचें अधिष्ठान आहे) तो पूर्ण आणि गुणानीं श्रेष्ठ असा पुरुष आता मी सांगतों’ असा उपक्रम करून ‘माझा, तुझा आणि जे दुसरे शरीर-धारी (लोक) आहेत त्यांचा हा अतरात्मा आहे, हा सर्वांचा साक्षी आहे, हा कोणाला समजत नाही, सर्व मस्तकें ह्याचींच आहेत, सर्व हात ह्याचेच आहेत, सर्व पाय, सर्व डोळे, सर्व नासिका ह्याच्याच आहेत, (सर्व) भूताचे ठिकाणीं हा एकटा बाटेल तसा स्वच्छंदानें भ्रमण करतो’ या श्लोकामध्ये ‘सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत’ हीच गोष्ट निश्चित केली आहे. ‘ज्याला सर्व भूतें आत्मरूपच झालीं त्या एकत्व पाहणाऱ्या ज्ञानी (मनुष्या-) ला शोक कसला आणि मोह कसला ? (ई. ७) इत्यादि श्रुतीमध्ये देखील ‘सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत’ हीच गोष्ट सांगितली आहे. तेव्हा यावरून ‘स्वतंत्र रीतीनें प्रधान जगाचें कारण आहे’ असें मानलें असल्यामुळेच फक्त कपिलस्मृति ही वेदाला आणि वेदाला अनुसरणाऱ्या मनुष्या वचनाला विरुद्ध आहे असें नाही, तर आत्मे बहुत आहेत असें मानलें असल्यामुळेही कपिलस्मृति त्या दोहोंना विरुद्ध आहे असें सिद्ध होते. ज्याप्रमाणें रूपाचे संवर्धनें सूर्याचें ग्रामाण्य निरपेक्ष आहे त्याप्रमाणें स्वतःच्या विषयासंबंधानें वेदाचें ग्रामाण्य निरपेक्ष आहे. परंतु मनुष्याच्या वैचैत्याचें ग्रामाण्य अन्य कारणांवर अवलंबून आहे, व त्या

२९ जर श्रुति आणि स्मृति ह्या दोहीही प्रमाण आहेत तर त्या दोहोंमध्ये परस्पर विरोध आला असता स्मृतीच तेवढी अप्रमाण आहे असें का मानावें ? श्रुति अप्रमाण आहे असें का मानूं नये ? या शकेचें हें उत्तर दिलें आहे.

३० तावडें पाडरें वगैरे रूपाचें ज्ञान करून देण्याच्या व्यवधानें.

३१ ‘सर्व हा प्रमाण आहे’ असें मानण्याला दुसऱ्या मूल प्रमाणाची जरूर लागत नाही. यावरून सूर्याचें ग्रामाण्य निरपेक्ष आहे असें सिद्ध होतें.

३२ ‘श्रुति प्रमाण आहे’ असें मानण्याला इतर प्रमाणाची जरूर लागत नाही. यावरून श्रुतीचें ग्रामाण्य निरपेक्ष आहे असें सिद्ध होतें.

३३ स्मृति पुराण वगैरे जे मनुष्याचे ग्रंथ त्याचें.

३४ श्रुतीवर

प्रामाण्याला वक्त्याच्या स्मरणाचें व्यवधान आहें; असा हा श्रुति आणि स्मृति यांमध्ये भेद आहे. तेव्हां यावरून वेदविरुद्ध अशा विषयासंबंधानें 'काहीं स्मृती निरर्थक होतील' हा काहीं दोष नव्हे असें सिद्ध झालें. (१)

आणखी पुन्हां कोणत्या कारणास्तव 'स्मृतीचें आनर्थक्य' हा दोष नव्हे ?

इतरेपां चानुपलब्धेः ॥ २ ॥

२ आणि इतर (तत्त्वे) उपलब्ध होत नाहीत म्हणून
(ही कपिलस्मृति अप्रमाण होय). (१)

प्रधानाहून इतर अशीं जीं महत्त्व गैरे मूलतत्त्वे प्रधानाचीं कार्ये म्हणून कपिल-स्मृतीमध्ये मानलेलीं आहेत तीं वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये उपलब्ध होत नाहीत. (पंचमहा-) भूतें आणि इद्रियें हीं वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध असल्यामुळे तीं स्मृतीनें सांगणें संभवतें. परंतु महत्त्व गैरे मूलतत्त्वे वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध नसल्यामुळे सहाव्या इद्रियाच्या विषयाप्रमाणें तीं स्मृतीनें सांगणें संभवत नाही. आतां श्रुतीमध्ये काहीं ठिकाणीं जो 'महत्त्व' गैरेचा निर्देश केल्यासारखा दिसतो, तो देखील वास्तविक रीतीनें निराख्या वस्तूंचाच निर्देश आहे असे आम्हीं मागील अध्यायाच्या चवथ्या पादाच्या पहिल्या सूत्रात दाखविलेंच आहे. 'कार्यावदलची स्मृति अप्रमाण असल्यामुळे कारणावदलची स्मृतीही अप्रमाण मानणें योग्य आहे' असा या सूत्राचा अभिप्राय जाणावा. तेव्हां या कारणास्तवही 'स्मृतीचें आनर्थक्य' हा दोष नव्हे. आतां ' (आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं) जीं युक्तीवर भिस्त ठेविली आहे ती निराधार आहे ' असें सूत्रकार या पादाच्या चवथ्या सूत्राला आरंभ करून दाखविले. (२)

✓ ३५ श्रुतीत सांगितलेल्या गोष्टी स्मृतिकारानीं ध्यानात ठेवून मग आपल्या स्मरणाच्या आधारेनं स्मृती रचिल्या आहेत. तेव्हा स्मृतीत सांगितलेली एखादी गोष्ट प्रमाण धरावयाची असली म्हणजे ही गोष्ट स्मृतिकारानें बरोबर ध्यानात ठेविली असें आपल्याला मानावें लागतें. अशा रीतीने स्मृतीचें प्रामाण्य 'स्मृतिकाराचें स्मरण बरोबर होतें' या आपल्या मानण्यावर अवलंबून आहे, म्हणजे स्मृतीचें प्रामाण्य श्रुतीसारगें साक्षात् नाही, तर परंपरेनें आहे असें सिद्ध होतें. स्मृतिकार हेच स्मृतीचे वक्ते होत.

✓ ३६ तेव्हां श्रुति आणि स्मृति ह्या दोन्ही बरी प्रमाण आहेत तरी त्यांच्या प्रामाण्यामध्ये वर सांगितल्याप्रमाणें भेद असल्यामुळे श्रुति आणि स्मृति या दोहोंमध्ये परस्पर-विरोध आला असता स्मृतीच अप्रमाण घरिली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

✓ १ ज्याप्रमाणें पाच इद्रियाहून न्यतिरिक्त असें एक साहाय्यें इंद्रिय आहे असें मानून त्याचा अमुक विषय आहे असें प्रतिपादन केलें असता तें लोकविरुद्ध व वेदविरुद्ध आहे म्हणून अप्रमाण समजतात, त्याप्रमाणें कपिलस्मृतीमध्ये केलेलें महत्त्व गैरे तत्त्वाचें प्रतिपादन लोकविरुद्ध व वेदविरुद्ध आहे म्हणून तें अप्रमाण आहे असे मानलें पाहिजे.

✓ २ प्रधानाचीं कार्ये जीं महत्त्व गैरे तत्त्वे त्याचें प्रतिपादन करणारी स्मृति.

✓ ३ महत्त्व गैरे तत्त्वाचें कारण जें प्रधान त्याचें प्रतिपादन करणारी स्मृति.

शां. भा. २

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तिसरे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ३) ' सांख्यस्मृतीप्रमाणं योगस्मृतीचंही खंडन होतें ' असे समजावें. कारण त्या दोन्ही स्मृतींमध्ये जगाची उत्पत्ति सारखीच वर्णिली आहे. आतां ' योगस्मृतीचें खंडन होतें ' असें येथें मुद्दाम सांगण्याचें कारण इतकेंच कीं श्रुतीमध्ये ' तत्त्वज्ञानाकरितां योगाचा आश्रय करावा ' असे सांगितलें आहे, त्यावरून ' ही योगस्मृती ब्राह्म आहे ' असा भ्रम होईल तो न व्हावा. सांख्यस्मृति आणि योगस्मृति या दोन स्मृती लोकांमध्ये विशेष प्रसिद्ध असल्यामुळे त्याचें येथें सूत्रकारांनीं खंडन केलें आहे. जरी त्यांमध्ये मोक्षप्राप्तीचें साधन सांगितलें आहे तरी तें बरोबर नाही. कारण, ' आत्मा एक आहे ' या ज्ञानाशिवाम इतर कोणत्याही साधनानें मोक्ष प्राप्त होत नाही असें श्रुतीनेच सांगितलें आहे. आणि ह्या दोन्ही स्मृतींमध्ये आत्मे अनेक आहेत असें वर्णिलें आहे. आतां श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी जे सांख्य व योग हे शब्द आढळतात त्या ठिकाणी ' सांख्य म्हणजे आत्म्याचें ज्ञान आणि योग म्हणजे आत्म्याचें ध्यान ' असे त्या शब्दांचे अर्थ समजावे. आतां सांख्यस्मृति आणि योगस्मृति यांमध्ये ज्या कांहीं गोष्टी श्रुतीला अविरुद्ध अशा सांगितल्या आहेत त्या आम्हांला ब्राह्मच आहेत असे समजावें.]

एतेन योगः प्रत्युक्तः ॥ ३ ॥

३ ह्या (खंडना-) नें योगाचें खंडन झालें. (२)

' ह्या सांख्यस्मृतीच्या खंडनानें योगस्मृतीचें देखील खंडन झालें असें समजावें ' असा सूत्रकारांनीं या सूत्रांत अतिदेश केल्या आहे. त्या (योगस्मृती-) मध्ये देखील ' प्रधान जगाचें स्वतंत्र रीतीनें कारण आहे ' असें श्रुतीच्या उलट कल्पिलें आहे. तसेंच वेदामध्ये आणि व्यवहारांमध्ये प्रसिद्ध नाहींत अशीं ' महत् ' वगैरे (प्रधानाचीं) कार्ये कल्पिली आहेत. शंकाः—असें जर आहे तर ज्या शुक्तींनीं सांख्यस्मृतीचें खंडन केलें त्याच शुक्ती योगस्मृतीलाही लागूं पडत असल्यामुळे पूर्वी दिलेल्या शुक्तींनीच योगस्मृतीचें खंडन झालें; मग पुन्हां या सूत्रांत अतिदेश करण्याचें प्रयोजन काय ? उत्तरः—प्रयोजन असें कीं येथें एक ज्यास्त शंका येऊ शकतेः—वेदामध्ये तत्त्वज्ञानाला साधन म्हणून योग सांगितला आहे. उदा०—' (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें ' (बृ. २।४।५). श्वेताश्वतरोपनिषदामध्ये ' आसने ' वगैरेच्या कल्पनांसहित योगाचा प्रकार विस्तृत रीतीनें वर्णिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—ज्याचे तीन (अवयव) ताठ केले आहेत अशा शरीराला समतोल धरून ' (श्वे. २।८). वेदामध्ये योगाची चिन्हेंही हजारों दृष्टीस पडतात.

१ ' एकाद्या गोष्टीसंबंधानें प्रत्यक्ष न सांगतां दुसऱ्या गोष्टीवर हवाला देणें ' याला ' अतिदेश ' म्हणतात.

२ ह्या श्रुतीमध्ये या ' ध्यान ' शब्दाचा ' योग ' असा अर्थ आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ ऊर, मान आणि मस्तक हे तीन अवयव.

४ ' शरीराला समतोल धरणें ' हें एक प्रकारचें आसन आहे. तें ध्यान करण्याकरतां सांगितलें आहे.

उदा०—‘ इन्द्रियांची जी न दळणारी एकाग्रता तिळा योग असे म्हणतात ’ (का. २।६। ११) ‘ ही (ब्रह्म—) विद्या आणि योगाचे सर्व प्रकार (प्राप्त करून घेऊन) ’ (का. २।६।१८) इत्यादि. योगशास्त्रामध्ये देखाळ ‘ आतां तत्त्वज्ञानाला साधन ’ या रूपाने योगाचा अंगीकार केला आहे. तेव्हां योगस्मृतीचा हा एक भाग श्रुतीला अनुकूल असल्यामुळे ‘ अष्टांगी ’ स्मृतीप्रमाणे संबंध योगस्मृतीही प्रमाणभूत होईल. या ज्यास्त शंकेचे या अतिदेशाने निराकरण केले आहे. ते असे:—योगस्मृतीचा एक भाग जरी श्रुतीला अनुकूल आहे तरी तिचा दुसरा एक भाग श्रुतीला प्रतिकूल आहे असे आम्ही वर दाखविले आहे. आतां जरी आत्म्याचे प्रतिपादन करणाऱ्या दुसऱ्या पुष्कळ स्मृती आहेत तरी सांख्य आणि योग या दोन स्मृतींचेच खंडन करणाऱ्या आम्ही खटपट केली आहे. याचे कारण सांख्य आणि योग हे परम पुरुषार्थ जो (मोक्ष) त्याला साधनभूत आहेत असे जगांत प्रसिद्ध आहे. शिवाय त्या दोन स्मृतींचा शिष्ट लोकांनी अंगीकार केला आहे. तसेच ‘ सांख्य आणि योग यांच्या योगाने जाणतां येणाऱ्या त्या (जगा-) च्या कारणभूत देवाला जाणून तो सर्व पाशांपासून मुक्त होतो ’ (श्वे. ६।१३) इत्यादि वैदिक चिन्हांचाही त्या स्मृतींना जोर मिळाला आहे. आतां त्या स्मृतींचे खंडन असे:—वेदाच्या साक्षात्प्राप्तीनून नुसत्या सांख्यस्मृतीच्या ज्ञानाने किंवा नुसत्या योगमार्गाने निःश्रेयस प्राप्त होत नाही. कारण ‘ त्या (आत्म्या-) लाच जाणून तो मृत्यूच्या पळीकडे जातो, (पळीकडे) जाण्याला दुसरा मार्ग नाही ’ (श्वे. ३।८) या वाक्यामध्ये वेदापासून प्राप्त होणारे जे आत्म्याच्या ऐक्याचे ज्ञान त्याहून निःश्रेयसाला दुसरे साधन नाही असे श्रुतीनेच सांगितले आहे. सांख्य लोक आणि योगी लोक द्वैती आहेत; ‘ आत्मा एक

५ ‘ अष्टांग ’ नावाचे एक शब्द आहे. ‘ ते करावे ’ असे स्मृतीमध्ये सांगितले आहे. आता ह्या स्मृतीला मूलप्रमाणभूत श्रुति जरी सापडत नाही, तरी ह्या स्मृतीमध्ये सांगितलेल्या गोष्टी हल्ली उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशी विरुद्ध नाहीत एवढ्यावरून मूलश्रुतीचे अनुमान करून ही स्मृति प्रमाणभूत आहे असे मीमांसक मानतात.

६ ‘ ध्यान करावे ’ असे प्रतिपादन ज्या भागामध्ये केले आहे तो भाग.

७ प्रधान वगैरे तत्त्वाचे प्रतिपादन ज्या भागामध्ये केले आहे तो भाग.

८ बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती.

९ आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती ह्या नास्तिक मताला अनुसरणाऱ्या असल्यामुळे त्या स्मृती लोकांना भलत्या मार्गाला लावून फलवितात असे लोकांत प्रसिद्ध आहे.

१० आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृतीचा अलांनी लोकांनी अंगीकार केला आहे.

११ आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती ह्या वेद-वाक्य आहेत.

आहे ' असें ते मानीत नाहींत. आतां 'सांख्य आणि योग यांच्या योगानें जाणतां येणाऱ्या त्या (जगा-) च्या कारणाळा ' असें जें वाक्य वर दाखल केलें आहे, त्यांतहि 'सांख्य' आणि 'योग' शब्दांचे सांनिध्यावरून 'वैदिकज्ञान' आणि 'वैदिकध्यान' हेच अर्थ आहेत असें समजावें. जितक्या भागांत सांख्य आणि योग स्मृती श्रुतीला विरुद्ध नाहींत तितक्या भागांत त्यांचा उपयोग आहे हें आम्हांला इष्टच आहे. उदा.— 'हा पुरुष खरोखर असंग आहे' (बृ. ४।३।१६) इत्यादि श्रुतींमध्ये पुरुष शुद्ध आहे असा जो सिद्धांत सांगितला आहे तोच निर्गुण अशा पुरुषाचें निरूपण करण्यांत सांख्यांनीं मोनिला आहे. त्याचप्रमाणें योग्यांनीं देखील 'रक्त वस्त्र परिधान केलेला, मुंडन केलेला व खीरहित संन्यासी (मोक्षाप्रत प्राप्त होतो)' (जा. ५) इत्यादि श्रुतींमध्ये 'निवृत्ति-मार्गाचें अवलंबन करावें' असें जें सांगितलें आहे त्याचेंच संन्यास वगैरेचा उपदेश करण्यांत अनुकरण केलें आहे. हेंच खंडन युक्तीच्या जोरावर भांडणाऱ्या इतर सर्व स्मृतींना लागू आहे. त्या स्मृती देखील प्रमाण आणि युक्ती यांच्या योगानें तत्त्वज्ञानाला साहाय्य करतात असें जर तुजें म्हणणें असेल तर तें आम्हीं कबूल करतो. त्या स्मृती तत्त्वज्ञानाला खुशाल साहाय्य करोत, आमची त्याला कांहीं हरकत नाहीं. आमचें म्हणणें एवढेंच कीं तत्त्वज्ञान हें वेदान्त-वाक्यांपासूनच होतें. ही गोष्ट पुढील श्रुतींवरून स्पष्ट आहे:— 'जो वेद जाणीत नाहीं त्याला तो महा- (पुरुष) कळत नाहीं' (तै. ब्रा. ३।१२।९।७), 'उपनिषदांत सांगितलेल्या अशा त्या पुरुषाबद्दल मी विचारतो' (बृ. २।१।२६) इत्यादि. (३)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चवथ्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रपर्यंत आठ सूत्रे आहेत. सारांश:— (सू० ४) 'ब्रह्म हें एकच जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे म्हणजे निमित्तकारणही तेंच आहे आणि उपादानकारणही तेंच आहे' हा सिद्धांत स्मृतिविरुद्ध आहे अशी शंका करून तिचें खंडनही केले. आतां येथे 'तो सिद्धांत युक्तिविरुद्ध आहे' अशी शंका पूर्वपक्षी करीत आहे. आतां जरी येथें अशी शंका करणें बरोबर नाहीं, कारण पूर्वी हा सिद्धांत श्रुति प्रमाण दाखवून सिद्ध केला आहे आणि ज्याप्रमाणें धर्माविषयी श्रुति प्रमाण असल्यामुळे तेथें इतर प्रमाण पाहण्याची—मग तें साधक असो किंवा साधक असो—जरूर नाहीं, त्याप्रमाणेंच ब्रह्माविषयीच्या ह्या वरील सिद्धांताला श्रुति प्रमाण असल्यामुळे युक्ति वगैरे इतर प्रमाणें पाहण्याची जरूर नाहीं, तरी पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं मी शंका करतो ही बरोबरच आहे. कारण ब्रह्म ही वस्तू धर्मासारंगी

१२ तेव्हा त्याच्या मती आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान होत नसल्यामुळे निःश्रेयस (मोक्ष) प्राप्त होणार नाहीं असा 'सांख्य' आणि 'योग' या दोन मतांवर दोष येतो म्हणून सांख्य आणि योग या स्मृतींचें खंडन झाले असें समजावें.

१३ यावरून सांख्य-योग-स्मृतींना श्रुतीचा जोर मिळाला आहे असें जें पूर्वी शंकाकारणें सांगितले होतें तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध झाले

न हे. धर्म हा साध्य असल्यामुळे त्याविषयी इतर प्रमाणे पाहता येत नाहीत. पण ब्रह्म ही वस्तु सिद्ध असल्यामुळे तेथे प्रत्यक्ष वेगळे इतर प्रमाणे पाहता येतात. आणि ज्याप्रमाणे श्रुतीमध्येच परस्पर-विरोध आला असता एका श्रुतीच्या धोरणाने इतर श्रुती अवतात, त्याप्रमाणे श्रुतीचा इतर प्रमाणाशी विरोध आला असताही इतर प्रमाणाच्या धोरणाने श्रुति लावावी. शिवाय, ब्रह्माचा अनुभव आला तरच त्या ब्रह्माच्या ज्ञानाने अज्ञान नष्ट होतें, आणि मोक्ष प्राप्त होतो. आणि कोणत्याही गोष्टीचा अनुभव घेणे ज्ञानास तो जितका युक्तीवरून जलद येतो तितका श्रुतीवरून जलद येत नाही. कारण, युक्ती ही एखादी दृष्ट वस्तु उदाहरणार्थ घेऊन तिच्यावरून अदृष्ट वस्तूचें प्रतिपादन करते; आणि श्रुति ही केवळ ऐतिह्य सांगते. तेव्हा ब्रह्मरूप वस्तुविषयी 'युक्ति' ह्या प्रमाणावरच अधिक भार दिला पाहिजे. शिवाय श्रुतीमध्ये देखील युक्तीचा अंगीकार करावा असे सांगितलें आहे. तेव्हा युक्तीच्या जोरावर जी मी शका करीत आहे ती बरोबरच आहे. ती दांका अशी.—'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असे म्हणता येत नाही. कारण, जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नाही. जग ह अचेतन आणि अशुद्ध आहे; आणि ब्रह्म हें चेतन आणि शुद्ध आहे. आता उपादानकारणाचें आणि कार्याचें भिन्नभिन्न स्वरूप जगामध्ये इतर ठिकाणी कोठेही दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. कारण, रुचक वेगळे पात्रें मृत्तिकेपासून होत नाहीत, तसेच शराय वेगळे पात्रे सुवर्णापासून होत नाहीत. तर मृत्तिकास्वरूपां कार्ये मृत्तिकेपासून होतात, आणि सुवर्णस्वरूपां कार्ये सुवर्णापासूनच होतात. तसेंच हें जग देखील अचेतन आणि सुक्ष्मदुःस-मोहस्वरूपां असल्यामुळे तशाच प्रकारच्या कारणापासून उत्पन्न झालें असलें पाहिजे; ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेलें नसावें. आता जग हें अशुद्ध तर आहेच. कारण 'त्यापासून कोणाला संतोष होतो, कोणाला त्रास होतो आणि कोणाला मोह होतो' असा अनुभवच आहे. शिवाय, त्या जगामध्ये स्वर्ग, नरक वेगळे उच्च-नीच प्रतीचे लोक आहेत. तसेंच जग अचेतनही आहे. कारण, तें जग शरीर इन्द्रिये वेगळे अनेक रुपानी चेतन आत्म्याच्या उपयोगी पडतें. जर जग चेतन असे तर आत्मा आणि जग हे सारजेच असल्या-मुळे जग हें आत्म्याच्या उपयोगी पडलें नसतें. कारण एक दिवा दुसऱ्या दिव्याच्या उपयोगी पडत नाही. दांकाः—मालक आणि त्याचा चाकर हे दोन्ही चेतन असूनही त्यापैकी 'चाकर हा मालकाच्या उपयोगी पडतो' असे लोकामध्ये दिसून येतें. उत्तर—चाकराचा जो बुद्धि, शरीर, इन्द्रिय वेगळे अचेतन भाग तोच मालकाच्या उपयोगी पडत आहे; तेथे 'एक चेतन दुसऱ्या चेतनाच्या उपयोगी पडतो' असे मान समजू नये. कारण चेतनावर कोणत्याही प्रकारचा विशेष राहत नाही, आणि 'चेतन हें काहीच करीत नाहीत' असा सारख्य लोकांचा सिद्धांत आहे तेव्हा 'शरीर इन्द्रिये वेगळे जग अचेतन आहे' असे सिद्ध झालें शिवाय 'माती लाकूड वेगळे पदार्थ चेतन आहेत' अशा-विषयी काहीच प्रमाण नाही. शिवाय 'लोकामध्ये चेतन कोण आहे आणि अचेतन कोण आहे' तें प्रसिद्धच आहे. एकंदरीत 'जग हें ब्रह्मापेक्षा भिन्न स्वरूपाचें असल्यामुळे तें ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें नाही' असे सिद्ध झालें. आता येथे दुसऱ्या एकाचें असे मत आहे की ज्याअर्थी 'ब्रह्म हे जगाचें उपादान कारण आहे' असे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, त्याअर्थी जग ह ब्रह्मासारखें चेतन असलेंच पाहिजे. कारण 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होते' असे लोकांमध्ये सर्व ठिकाणी दिसून येतें. आता त्या जगाच्या चैतन्याचा जो अनुभव येत नाही त्याचें कारण इतकेंच की जग हा एक आत्म्याचा विशेष प्रकारचा परिणाम झाला आहे ज्याप्रमाणे निद्रा मूर्च्छा इत्यादि अवस्थामध्ये आत्म्याच्या सुद्धा चैतन्याचा अनुभव येत नाही त्याप्रमाणेंच जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नाही. तेव्हा 'आत्म्याच्या चैतन्याचा अनुभव येतो आणि जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नाही, तसेंच आत्म्याला रूप वेगळे गुण नाहीत आणि जगाला ते गुण आहेत' असा आत्मा आणि जग ह्या दोहोंमध्ये भेद

असत्यामुळे आत्मा आणि जग हे दोघे सारखेच 'चेतन' असूनही त्यांमध्ये आत्मा हा वरिष्ठ आणि शरीर इन्द्रिये वगैरे जग हें त्याचे नोकर होत आहे. ज्याप्रमाणें मांस, वरण, भात वगैरे पदार्थ सारखेच पार्थिव असूनही त्यांच्यामध्ये काहीं अवांतर भेद असल्यामुळे त्यांपैकीं एकाद्या पदार्थाला एकाद्या गोष्टीमध्ये मुख्यत्व येतें आणि दुसऱ्या पदार्थाला गौणत्व येतें त्याप्रमाणेंच हें होय. आणि 'आत्मा चेतन आहे व जग अचेतन आहे' असें जें लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे तेंही वर सांगितलेल्या भेदांमुळेच होय. आतां ह्या मती 'जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नाहीं' असें मानण्याला पहिलें कारण जरी दाखवितां येत नाहीं तरी 'ब्रह्म हें शुद्ध आहे आणि जग हें अशुद्ध आहे' हें कारण दाखवतां येतेंच. आतां वास्तविक पाहिलें तर पहिलें कारण देखील बरोबरच आहे. कारण जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नसूनही 'जग चेतन आहे' असें मानावयाचें म्हणजे केवळ 'ब्रह्म हें जगाचें उपादान-कारण आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतीवर भार ठेवणें होय. कारण 'उपादान-कारणासारखें कार्य असतें' असा लोकांमध्ये नियम आहे. इतकेंही कबूल करून जर 'जग चेतन आहे' असा आग्रह धरवा, तर श्रुतीशींच विरोध येतो. कारण श्रुतीमध्ये चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग केले आहेत. जर सर्वच जग चेतन असेल तर ते भाग जुळणार नाहींत. (सू० ५) आतां जरी पंचमहाभूतें आणि इन्द्रिये यांचा चेतनासारखा व्यवहार श्रुतीमध्ये सांगितला आहे तरी तो व्यवहार त्यांचा स्वतःचा नव्हे; तर तो त्या पंचमहाभूतांचा आणि इन्द्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांचा होय. कारण चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग श्रुतीमध्ये केले आहेत. जर सर्वच जग चेतन असेल तर ते भाग जुळणार नाहींत. शिवाय, कौपीतकि उपनिषदामध्ये ज्या ठिकाणी चेतनासारखा इन्द्रियांचा व्यवहार सांगितला आहे त्या ठिकाणी 'इन्द्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांचा तो व्यवहार आहे इन्द्रियांचा नव्हे' असें समजण्याकरितां त्या इन्द्रियांना मुद्दाम 'देवता' असें विशेषण दिलें आहे. तसेंच, मंत्र अर्थवाद इतिहास पुराण वगैरे पाहिलीं असतां 'प्रत्येक पदार्थाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवता आहेत' असें सिद्ध होतें. काहीं ठिकाणीं तर श्रुतीमध्ये प्राणांचा व्यवहार थेट आमच्या (मनुष्या -) सारखा वर्णिला आहे. तो पाहिला असतां 'हा व्यवहार देवतांचाच आहे प्राणांचा नव्हे' असा मनाचा निश्चयच होतो. 'तेजानें ईक्षण केलें' या श्रुतीचा देखील 'तेजाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेनें ईक्षण केलें' असा अर्थ समजावा. तात्पर्य, जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नसल्यामुळे 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण नव्हे' असें सिद्ध झालें. ह्या पूर्वपक्षावर सिद्धांताचें उत्तरः— (सू. ६) 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असा झालीं निष्पन्न ताही कारण 'चेतन मनुष्यापासून केंस, नरें वगैरे अचेतन पदार्थ उत्पन्न होतात, तसेंच गोमय वगैरे अचेतन पदार्थापासून विंचू वगैरे चेतन प्राणी उत्पन्न होतात' असें लोकमध्ये दिसून येतें. शंकाः— केंस, नरें वगैरे अचेतन पदार्थ मनुष्यापासून उत्पन्न होतात म्हणजे काहीं त्यांच्या जीवात्म्यापासून उत्पन्न होत नाहींत, तर त्यांच्या शरीरापासूनच उत्पन्न होतात, आणि शरीर तर अचेतनच आहे. तसेंच अचेतन गोमयापासून विंचू वगैरे उत्पन्न होतात म्हणजे काहीं त्यांचे जीवात्मे उत्पन्न होत नाहींत तर त्यांचें शरीरच उत्पन्न होतें, आणि शरीर तर अचेतनच आहे. तेव्हां 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमास काहीं एक बाध येत नाहीं. उत्तरः— अद्या रीतीनें शरीर आणि केंस, नरें यांमध्ये जरी अचेतन या गोष्टीनें सारतेपणा संभवत्य तरी सर्व बाबतींत काहीं त्यामध्ये सारतेपणा नाहीं असें तुलाही फुलू केलें पाहिजे. कारण शरीर हें जरी चेतन नाहीं तरी चेतनाचा आभय आहे. आणि केंस नरें हीं चेतनाचा आभय मुक्तां होत नाहींत. तेव्हां 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमास बाध येतोच. शिवाय, 'सर्व बाबतींत उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असें म्हणतील तर 'जगा-

मध्ये कोणीच कोणाला कारण होत नाही ' असेच म्हणावे लागेल. कारण सर्व बाबतीत सारलेपणा हा फक्त आपला आपल्याशीच जुळतो. आता शरीर हे पृथ्वीपैकीच आहे आणि केंस, नसे, गोमय हेही पदार्थ पृथ्वीपैकीच आहेत, तेव्हा या बाबतीत त्याचा सारलेपणाच आहे ' असे म्हणशील तर ब्रह्माचा सत्ता हा धर्म आहे आणि जगाचाही तो धर्म आहेच, तेव्हा या बाबतीत येथेही सारलेपणा आहेच. शिवाय आम्ही तुला असे विचारितो की ' ब्रह्मासारखे जग नाही ' असे जे तू म्हणतोस त्याचा अभिप्राय तरी काय आहे—का ब्रह्मासारखे सर्व धर्म जगाचे नाहीत; किंवा ब्रह्मासारखा एकही धर्म जगाचा नाही; अथवा ब्रह्मासारखे जग चेतन नाही ? आता जर ' सर्व धर्म सारले नाहीत ' असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण जगामध्ये कोठेही कार्याचे आणि कारणाचे सर्व धर्म सारले नसतात. आता ' जगाचा एकही धर्म ब्रह्मासारखा नाही ' असे म्हणशील तर तेही बरोबर नाही. कारण ' सत्ता हा धर्म ब्रह्मासारखा जगाचा आहे ' असे पूर्वीच सांगितले आहे. आता जर ' जग हे ब्रह्मासारखे चेतन नाही ' असे म्हणशील तर ते देखील बरोबर नाही. कारण ' कोणतीही एखादी अचेतन वस्तू चेतनापासून उत्पन्न झालेली नाही ' याविषयी जगामध्ये एकही दृष्टांत आमच्या मताप्रमाणे तुला देता येत नाही. कारण सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असे आमचे मत आहे. शिवाय ' ब्रह्म हे जगाचे उपादानकारण नाही ' ह्या तुझ्या मताला श्रुतीचा विशेष तर प्रसिद्धच आहे. कारण श्रुतीमध्ये ' ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होते ' असे स्पष्टच सांगितले आहे. आता ' ब्रह्म ही सिद्ध वस्तू असल्यामुळे ब्रह्माविषयी इतर प्रमाणे संभवतील ' असे जे तू म्हण्टे आहेस, ते देखील केवळ तुझे मनोराज्यच आहे कारण ब्रह्माला रूप बगैरे नसल्यामुळे त्याचे प्रत्यक्ष प्रमाणाने ज्ञान होऊ शकत नाही. हेतु बगैरे नसल्यामुळे त्याचे अनुमानही करता येत नाही. तर ते धर्माप्रमाणे केवळ श्रुतीवरूनच समजण्यास योग्य आहे. तसेच ब्रह्माविषयी कोणाचाही तर्क चालत नाही, ' ब्रह्म हे देवादिकाना देखील समजण्यास कठीण आहे असे श्रुतिस्मृतींमध्ये सांगितले आहे. आता जरी ' ब्रह्माविषयी तर्क करावा असेही श्रुतीमध्येच सांगितले आहे, तरी तेवढ्यावरून शुष्क तर्क काही करता येत नाहीत, तर जे तर्क श्रुतीला अनुसरून असतील तेच केले जातात, कारण त्याचा ब्रह्मसाक्षात्कार होतेवेळी उपयोग होतो, शुष्क तर्काचा काही उपयोग होत नाही ' असे पुढे ह्याच अधिकारणामध्ये सूत्रकार सांगणार आहेत. आता ' सर्व जग चेतनच आहे ' असे जो मानतो, त्याच्या मती ' ते चेतन्य काही ठिकाणी उपलब्ध होते आणि काही ठिकाणी उपलब्ध होत नाही ' असे जगाचे दोन भाग करता येतात. आणि ' या दोन भागाला क्रमाने चेतन आणि अचेतन असे श्रुतीमध्ये म्हण्टे आहे ' अशा अभिप्रायाने श्रुतीही लाविता येते. पण पूर्ववस्थाला मान ही श्रुति कधीही लावता येणार नाही. कारण श्रुतीमध्ये जे हे चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग केले आहेत ते मूलकारणाचेच केले आहेत, म्हणजे जगामध्ये हे जे चेतन आणि अचेतन असे दोन प्रकार दृष्टीस पडतात ते दोन्ही प्रकार एकाच मूलकारणाची कार्ये होत. तेव्हा जसा ' चेतन कारणाचे अचेतन कार्य होऊ शकत नाही ' असा आमच्यावर पूर्ववस्थाने दोष दिला तसा त्याच्या मती देखील ' अचेतन कारण जे प्रधान त्याचे कार्य चेतन होऊ शकणार नाही ' असा दोष येतोच. तात्पर्य, केवळ युक्तीवर भार ठेवून कोणतीही गोष्ट सिद्ध होत नाही. तेव्हा श्रुतीवरून ' चेतन ब्रह्म हेच जगाचे कारण आहे ' असे मानले पाहिजे. (सू. ७) शका—जर चेतन, स्वच्छ, तसेच शब्द बगैरे गुणानी रहित असे जे ब्रह्म ते त्याहून अगदी उलट स्वभावाच्या जगाचे कारण असेल, तर ' ते जग उत्पत्तीच्या पूर्वी नव्हते ' असे तुम्हाला मानावे लागेल, आणि तुमचा सिद्धांत तर अगदी उलट आहे म्हणजे ' उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील कार्य असतंच ' असा आहे. कारण तुम्ही ' सत्त्वर्जवादी ' आहा. उत्तरः— ' जग उत्प-

चीच्या पूर्वी न'हते' हे तुझे म्हणणे केवळ शाब्दिक आहे; त्यांत काहीच अर्थ नाही. कारण जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील जग हे कारणरूपाने आहेच. आणि जगाच्या स्थितिकाली देखील जगाचे अस्तित्व कारणरूपानेच आहे. 'कारणाश्रयाय स्वतंत्र रीतीने जगाला अस्तित्व मुळीच नाही' असे श्रुतीवरून सिद्ध होतें. आता जरी जग हे आपल्या कारणाहून अगदीं उलट स्वभावाचे आहे तरी देखील त्या जगाचे अस्तित्व नेहमीं कारणरूपानेच आहे. आणखीही ह्या गोष्टीचा अधिक विचार पुढें होणार आहे. (सू. ८) पूर्वपक्षी म्हणतो:— जर 'स्थूल, सावयव, अचेतन, मर्मादित आणि अशुद्ध असे जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें' असें म्हणाल तर त्या जगाचा प्रलय होतेवेळीं ब्रह्मामध्ये लय झाला असता जगाचे अशुद्धत्व वगैरे धर्म ब्रह्माला लागतील. आणि तसें झालें म्हणजे तें ब्रह्म कलुषित होईल. तसेंच जगामध्ये हळीं उपलब्ध होत असलेल्या अनेक तन्हेच्या वस्तू प्रलयाचे वेळीं एक ब्रह्मरूपच होत असल्यामुळे फिरून उत्पत्ति होतेवेळीं वस्तूंची उत्पत्ति अनेक प्रकारांनीं होणार नाही; तेव्हा जगामध्ये 'एक भोक्ता आणि दुसरा भोग्य' असा भेद भासणार नाही. तसेंच 'प्रलयाचे वेळीं सर्व जीवांचे एक ब्रह्मरूप होतात. आणि त्या सर्वांचीं कर्मेही नष्ट होतात. असें असताही फिरून त्याची उत्पत्ति होते' असें मानावे तर मुक्ताची देखील फिरून उत्पत्ति होऊं लागेल. बरे, आता जर तुमच्या मती 'प्रलयाचे वेळीं हें जग ब्रह्मरूप न होता स्वतंत्रच राहतें' असे म्हणावें तर त्याला प्रलयच म्हणता येणार नाही शिवाय, 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें' असा तुमचाच सिद्धांत नष्ट होईल. एकंदरीत हें तुमचें वेदातमत बरोबर नाही. (सू. ९) सिद्धांती म्हणतात.— आमचे मत बरोबर आहे 'प्रलयाच्या वेळीं जगाचे धर्म ब्रह्माला लागतील' असें जें तूं म्हणतोस तेच बरोबर नाही. कारण, कार्य हें नष्ट होऊन कारणरूप झाले असता त्या कारणाला कार्याचे धर्म लागत नाहीत अशाविषयीं लोकामध्ये पुष्कळ दृष्टांत आढळतात. उदा०:— घटाचा नाश होऊन त्याची मृत्तिका झाली असता त्या मृत्तिकेवर घटाची उंची वगैरे धर्म दृष्टीस पडत नाहीत इत्यादि. पण तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे मात्र लोकामध्ये एक देखील दृष्टांत सापडत नाही. शिवाय, प्रलयाचे वेळीं कार्याचा नाश झाला असताही जर त्याचे धर्म कारणावर असतील तर तो प्रलय नव्हेसा होईल. आता जरी कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत, तरी 'कारण हें कार्यरूप असतें' असे आम्ही मानीत नाही; तर 'कार्य हे कारणरूप असतें' एवढेंच म्हणत आहो. हें पुढे स्पष्ट होणार आहे. शिवाय 'कार्याचे धर्म कारणाला लागतील' असा जो दोष आमचेवर तू दिला आहेस तो देखील तुल्य चामला देता आला नाही. कारण थोडका दोष दिला आहेच, कारण दोष देताना 'प्रलयाच्या वेळीं' असें तूं म्हटलें आहेस. पण विचार केला असता जगाच्या स्थितीच्या वेळीं देखील हा दोष दिला पाहिजे. कारण 'जग हें ब्रह्मस्वरूप आहे' ही गोष्ट काही आम्ही प्रलयाचे वेळींच मानतो असे नाही. तर जगाच्या स्थितीच्या वेळीं देखील 'जग हें ब्रह्मरूपच आहे' असा आमचा सिद्धांत आहे. याला अनेक श्रुती प्रमाण आहेत. ते-हा ज्याप्रमाणे जगाच्या स्थितिकाली जगाचे धर्म ब्रह्माला लागत नाहीत. कारण जग हें वास्तविक नसून केवळ अज्ञानामुळे भासत आहे; त्याप्रमाणेच प्रलयाचे वेळीं देखील जगाचे धर्म ब्रह्माला लागणार नाहीत. जसें मायावी मनुष्यानें कितीही माया दाखविली तरी वास्तविक रीतीनें त्या मनुष्याला मायेचा संबंध झिलकुल होत नाही, तसेंच हें होय. त्याप्रमाणे देखील हजारीं वस्तू दृष्टीस पडतात; पण त्या वस्तूंचा जागेपणीं किंवा निद्रेमध्ये काही संबंध होत नाही. त्याप्रमाणेच आत्म्याला तिन्ही अवस्थांचा संबंध होत नाही. कारण ज्याप्रमाणे दोरीवर बाणाचा भास होतो पण तेथें साप खर नसतो, त्याप्रमाणेच आत्म्याच्या तीन अवस्था भासतात, त्या रान्या नव्हत. गोव्हादाचार्यांनीही असेंच सांगितलें आहे. एकंदरीत 'जगारे धर्म ब्रह्माला लागतील' हा

दोष आमचेवर येत नाही. आतां आणखी जो एक दोष आमचेवर तूं दिला आहेस कीं जगांतील अनेक तऱ्हेच्या वस्तू प्रलयाचे वेळीं एकवृद्धरूप होत असल्यामुळे फिन्न त्यांची उत्पत्ति अनेक तऱ्हेनें होणार नाही, तोही दोष येत नाही. कारण व्याप्रमाणें शोपेमध्ये किंवा समाधीमध्ये सर्व वस्तू नाहीशा झाल्या तरी फिन्न जागेपणीं त्या पूर्वीप्रमाणें दिसूं लागतात त्याप्रमाणें येथेही म्हणतां येईल. श्रुति देखील असेंच सांगत आहे. एकंदरीत असें म्हणणें माग पडतें कीं मनुष्याचें मिथ्याज्ञान जोपर्यंत कायम आहे तोपर्यंत कितीही शोपा लागल्या आणि कितीही प्रलय झाले तरी फिन्न पूर्वीप्रमाणें अनेक तऱ्हेचें जग अवश्य दृष्टोत्पत्तीस येणार. यावरूनच 'मुक्तांची फिन्न उत्पत्ति होईल' हाही दोष येत नाही; कारण त्यांचें मिथ्याज्ञान नष्ट झालेलें असतें. आतां 'प्रलयाचे वेळीं जग हें वृद्धरूप न होतों स्वतंत्र राहतें' असें आमचें मत समजून जो तूं दोष दिल्या आहेस तोही येत नाही. कारण तसें आमचें मतच नाही. एकंदरीत आमचें वेदान्तमत बरोबरच आहे. (सू. १०) शिवाय आमचेवर जे जे दोष तूं दिले आहेस ते सर्व तुझ्या मतावर देखील येतात : 'प्रधानापासून जग उत्पन्न होतें' असें तूं मानतोस. परंतु प्रधान हें शब्द वगैरे गुणांनीं रहित आहे आणि जग हें शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त आहे; तेव्हां जगाचें स्वरूप प्रधानाच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळे 'प्रधानापासून जगाची उत्पत्ति होते' असें तुला म्हणतां येणार नाही. तसेंच जगाचें स्वरूप प्रधानाच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळे 'उत्पत्तीच्या पूर्वी जग नव्हतें' असें तुला मानावें लागेल. तसेंच प्रलयाचे वेळीं सर्व जग प्रधानरूप होत असल्यामुळे फिन्न त्या जगाची अनेक तऱ्हेनें उत्पत्ति होणार नाही. कारण घट पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तूंची जीं सृष्टिका, संतु वगैरे भिन्न भिन्न कारणें त्यांचा सर्वाचाच प्रलय झाला आहे. आतां 'कारणावाचून कांहीं विशेष कार्यें उत्पन्न होतात' असें म्हणशील तर मुक्त लोक देखील फिन्न संसारात पडतील. कारण त्यांचें शरीर कारणावाचून उत्पन्न होऊं लागेल. आतां 'प्रलयाचे वेळीं सर्वांचा नाश होतच नाही; कांहीं पदार्थ तसेंच राहतात, व त्यामुळेच जगामध्ये फिन्न अनेक तऱ्हेच्या वस्तू दृष्टीस पडतात' असें म्हणशील तर 'जे पदार्थ नष्ट न होतां तसेंच राहतात ते पदार्थ प्रधानापासून उत्पन्न झाले नाहीत' असें तुला म्हणावें लागेल. एकंदरीत हे दोष तुम्हांआम्हांला शोषांना सारखेच असल्यामुळे तूं जे आमचेवर हे दोष देतोस ते बरोबर नाहीत. कारण तुलाही ते कबूल करावे लागतात. (सू. ११) शिवाय 'वृद्ध हें जगाचें कारण आहे कीं नाही' ही गोष्ट केवळ श्रुतीवरूनच समजण्यास योग्य आहे. तिचें तर्कावरून ज्ञान होणार नाही. कारण तर्क हे खरे नसतात. एकाच एखादा तर्क केला कीं दुसरा त्याच्या विरुद्ध तर्क करतो. 'मोठे मोठे शाहणे लोक सुद्धां एकमेकांविरुद्ध तर्क करतात' असें आढळतें. तेव्हां 'तर्क खोटे असतात' असें ठरतें. शंका :- कांहीं तर्क खोटे झाले तरी 'सागळेच तर्क खोटे असतात' असें मान तुम्हांला म्हणतां येणार नाही. कारण 'तर्क खोटे आहेत' असें ज्या तर्कावरून तुम्हीं म्हणत आहां, तो तर्क खरा आहे असें तुम्हींच गुहीत धरलेलें आहे. तेव्हां 'कांहीं तर्क खरे असतात' असें तुमच्या म्हणण्यावरूनच सिद्ध होत आहे. आतां, एकादा तर्क खोटा ठरला तर त्यासारखेच जे इतर तर्क असतील त्यांना खुशाल तुम्ही खोटे म्हणत घसा; आमची कांहीं तक्रार नाही. पण 'तर्क म्हणून जेवढा असेल तेवढा खोटा' असें मान म्हणूं नका. शिवाय जर सर्वच तर्क खोटे असतील तर मग जगांतील सर्वच व्यवहार बंद होतील. कारण पुढें सुख व्हावें आणि दुःख न व्हावें झाकरीतां जी मनुष्याची प्रवृत्ति होते ती तर्कावरूनच होत असते. मनुष्याला जसजसा पूर्वी सुखदुःखाचा अनुभव आलेला असतो त्यावरून सुखाचें कारण अमुक आहे आणि दुःखाचें कारण अमुक आहे असा जो निश्चय होतो तो तर्कावरूनच होत असतो. शिवाय श्रुतीमध्ये परस्पर विरोध आला असतां त्यांची एकवाक्यता तर्कावरूनच होते. मनुस्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. आतां कांहीं तर्क खोटे असतात हें आम्हां-

लाही कबूलच आहे. ते पाहिजे तर तुम्ही घेऊं नका. पण जे खरे असतील ते घेतलेच पाहिजेत. कारण 'बाप मूर्ख असला म्हणून लेकरांनीही मूर्ख असावे' असा कांहीं नियम नाही. तेव्हां माझ्या तर्कावर 'तर्क खोटे असतात' असा जो दोष तुम्हीं दिला तो बरोबर नाही. उत्तर :- जरी काहीं तर्क खरे असतील तरी हल्लीं जो तूं जगाच्या कारणाविषयी तर्क केला आहेस तो खोटाच आहे. कारण जर श्रुतीकडे न पाहिलें तर जगाच्या कारणाविषयी कल्पना सुद्धां करतां येणार नाही. 'श्रुतीशिवाय इतर प्रमाणांची तेथें गती नाही' असें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. शिवाय 'जगाच्या कारणाचें तर्कानें ज्ञान होतें' असें म्हणशील तर त्या ज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होणार नाही. कारण 'तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होतो' असा सर्वांचाच सिद्धांत आहे. आणि तर्कापासून होणारें जें ज्ञान तें तत्त्वज्ञान नव्हेच. कारण एकाने एखादा तर्क केला कीं दुसरा त्याच्या विरुद्ध तर्क करतो. बरें 'प्रधानवादी हा आपल्या सर्वांत श्रेष्ठ आहे' असें जर सर्वांनीं मानलें असतें तर त्याचा तर्क खरा आहे असें कदाचित् म्हटलें असतें, पण तेंही तसें नाही. तेव्हां त्या तर्कावरून होणारें ज्ञान तत्त्वज्ञान आहे असें कसे म्हणतां येईल ? बरें, सर्वच तर्क करणारे लोक जर एके वेळीं एके ठिकाणीं जुळविता आले असते, तर त्या सर्वांच्या विचारानें एक तर्क खरा ठरवितां आला असता; तसेही नाही. आता श्रुतीवरून जें ज्ञान होतें तें तत्त्वज्ञानच होय; 'तें तत्त्वज्ञान नव्हे' असें मात्र केव्हाही कोणालाही म्हणतां येत नाही. तेव्हां उपनिषदांवरून जें ज्ञान होतें तें तत्त्वज्ञान होय. जर कां श्रुति सोडशील तर केवळ तर्कावरून खरें ज्ञान होणार नाही आणि मोक्ष मिळणार नाही. असे. एकंदरीत श्रुतीवरून आणि श्रुतीला धरून चालणाऱ्या तर्कावरून चेतन ब्रह्मच जगाचें दोन्ही प्रकारचे कारण आहे असें सिद्ध झालें.]

न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात् ॥ ४ ॥

४ (ब्रह्म जगाचें कारण) नाही. कारण ह्या (जगा-) चें
(ब्रह्माहून) भिन्न रूप आहे. आणि (जगाचें)
तसलें (रूप) आहे असें श्रुतीवरून
(समजतें). (३)

'ब्रह्म ह्या जगाचें निमित्तकारण असून उपपादानकारण आहे' या सिद्धांतावर जे स्मृतिमूलक आक्षेप आणिले त्यांचा आम्हीं परिहार केला, आतां युक्तिमूलक आक्षेपांचा परिहार करितों. (शंका:-) 'हेंच श्रुतीचें तात्पर्य आहे' असे (मार्गे) निश्चित केले आहे. तेव्हां आतां युक्तिमूलक आक्षेपांना जागा कोठून असणार ! कारण ज्याप्रमाणें धर्माचें प्रतिपादन करण्याला श्रुतीला इतर प्रमाणांचें साहाय्य लागत नाही, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्यालाही श्रुतीला इतर प्रमाणांचें साहाय्य लागत नाही असें अवश्य मानिलें पाहिजे. (यावर पूर्वपक्ष्याचें उत्तर:-) 'कदाव्याचा' हें ज्याचें स्वरूप आहे अशा धर्माप्रमाणें (ब्रह्म) ही वस्तु देखील जर इतर प्रमाणांवरून पटण्यासारखी नसून

१ ब्रह्म हें जगाचें उपपादानकारण आहे आणि तेंच निमित्तकारण आहे हेंच.

२ धर्म ही एक 'कदाव्याची' गोष्ट आहे. म्हणजे धर्माच्या कर्माचें अनुष्ठान अवश्य आहे. म्हणजे धर्माचें स्वरूप साध्य आहे, सिद्ध नाही.

केवळ श्रुतीयरूपतः तिचें ज्ञान होण्याजोगें असतें, तर (धर्माच्या) दृष्टांतावर जी वृत्ति मिस्त ठेविली आहेस ती बरोबर होती. पण ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु आहे असें समजतें, आणि पृथ्वी वगैरे सिद्ध वस्तूच्या ठिकाणीं तर इतर प्रमाणाना जागा आहे, आता ज्याप्रमाणें श्रुती परस्पर विरुद्ध असल्या म्हणजे एका श्रुतीच्या अनुरोधानें इतर श्रुतीचा अर्थ केला जातो, त्याप्रमाणें श्रुतीचा इतर प्रमाणाशीं विरोध असला म्हणजे त्या इतर प्रमाणाच्या अनुरोधानेंच श्रुतीचा अर्थ केला पाहिजे. शिवाय दृष्ट वस्तूचें जें अदृष्ट वस्तूशीं साम्य त्यावरून त्या अदृष्ट वस्तूचें अनुमान करणारी युक्ति अनुभवाच्या जवळ आहे, परंतु श्रुति ही केवळ ऐतिह्यावरून आपला अर्थ (लोकाना) कळवून देत असल्यामुळे ती अनुभवापासून दूर आहे. आणि ब्रह्मज्ञान तर अनुभवामध्ये पर्यवसित होऊनच अविवेची निवृत्ति करतें आणि मोक्षाला साधन होतें असें मानलें आहे. कारण असें मानिलें तरच त्या (ब्रह्मज्ञानाचें) फल दृष्ट आहे असें म्हणता येतें, ' (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें ' (बृ. २।४।५) या वाक्यात (आत्म्याचें) श्रवण सांगून शिवाय ' मनन ' हें निराळें सांगितलें असल्यामुळे ' युक्तीचा देखील येथें अर्गाकार करावा ' असें श्रुतीही सांगते. म्हणून या सूत्रामध्ये पुन्हा युक्तीच्या आधारावर आक्षेप आणला आहे.

३ आता जर ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु असल्यामुळे तेथें इतर प्रमाणाना जागा आहे, तरी श्रुति हे प्रमाण सोडून इतर प्रमाण का घ्यावे अशी जी येथें शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे

४ ' ही रज्जु आहे, सर्प नव्हे ' अशा नुसत्या लोकांच्या सांगण्यावरून (ऐतिह्यावरून) ' ती रज्जु आहे ' अशाविषयी एकाद्या मनुष्याची जितक्या लवकर खात्री होते त्यापेक्षा ' ज्याअर्थी येथें काहीच हालचाल होत असलेली दिसत नाही, त्याअर्थी हा सर्प नव्हे रज्ज्व आहे ' ह्या तर्कावरून ' ती रज्जु आहे ' अशाविषयी त्याची ज्यास्त लवकर खात्री होईल म्हणून अनुभवाला श्रुति दूर आहे आणि युक्ति जवळ आहे असें येथें म्हटलें आहे

५ कारण ' मी ब्रह्म आहे ' असा प्रत्यक्ष अनुभव आला तरच अज्ञान नष्ट होतें आणि मोक्ष प्राप्त होतो ब्रह्म म्हणून एक वस्तु आहे अशा सामान्य ज्ञानानें काही एक प्राप्त होत नाही

६ जर ब्रह्माच्या सामान्य ज्ञानाचें पुण्य प्राप्ति वगैरे फल आहे असें मानता येईल, तरी तें फल अदृष्ट (न दिव्यार) असल्यामुळे त्या ज्ञानाचें तें फल आहे असें शास्त्रकार मानीत नाहीत कारण ज्या ठिकाणीं दृष्ट फल संभवतें त्या ठिकाणीं अदृष्ट फलाची कल्पना करणें बरोबर नाही आता जर येथें अदृष्ट फलाची कल्पना करता आली असती, तर मान सामान्य ज्ञानाचेंच कार्य होत असल्यामुळे अनुभवाची जरूर लागली नसती, आणि मग तर्काचीही जरूर राहिली नसती, कारण सामान्य ज्ञान हें श्रुतीवरूनही होणारें आहे तात्पर्य, येथें दृष्ट फल संभवत असल्यामुळे तेंच मानिलें आहे, आणि त्या दृष्ट फलाकरिता ब्रह्माचा अनुभव असला पाहिजे, म्हणून अनुभवाला जवळ अशी युक्ति घेतलीच पाहिजे असें सिद्ध झालें

७ युक्तिपूर्वक चिंतन

(पूर्वपक्षः-) ' चेतन ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारण आहे ' असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कशावरून ? या कार्याचें उपादानकारणाहून भिन्न स्वरूप आहे म्हणून. ' ब्रह्माचें कार्य ' या रूपानें संमत असलेल्या या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे; म्हणजे हें जग अचेतन आणि अशुद्ध आहे असें दृष्टीस पडतें. तसेंच, ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे म्हणजे ब्रह्म चेतन आणि शुद्ध आहे असें श्रुतीवरून समजतें. आतां दोन वस्तूंचीं स्वरूपे भिन्न असतांना त्यांमध्ये एक उपादानकारण व एक कार्य असा भाव म्हणजे संबंध असलेला आढळून येत नाही. उदाहरणार्थः— रुचक वगैरे कार्याचें मृत्तिका हें उपादानकारण होत नाही. तसेंच शरांव वगैरे (कार्या-) चें सुवर्ण हें उपादानकारण होत नाही. मृत्तिका हें ज्याचें स्वरूप आहे अशीं कार्ये मृत्तिकेपासूनच तयार केलीं जातात, तसेंच सुवर्ण हें ज्याचें स्वरूप आहे अशीं कार्ये सुवर्णापासूनच तयार केलीं जातात. त्याप्रमाणेंच हें अचेतन आणि सुखदुःखमोहात्मक जग देखील अचेतन आणि सुखदुःखमोहात्मक अशाच उपादानकारणाचें कार्य होऊं शकतें; त्याहून भिन्न स्वरूपाचें जें ब्रह्म त्याचें कार्य होऊं शकत नाही. ह्या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे ही गोष्ट तें जग अशुद्ध आणि अचेतन असें दिसत असल्यावरून समजावी. हें जग अशुद्ध आहे; कारण तें सुखदुःखमोहात्मक असल्यामुळे प्रीति, संताप, विषाद वगैरे^{१२} (विकारां)-^{१३} चें कारण आहे. शिवाय, त्याच्यामध्ये स्वर्ग नरक वगैरे अनेक उच्चनीच प्रतीचें लोक आहेत. तसेंच हें जग अचेतनही आहे; कारण तें

८ सुवर्णाचें पान.

९ मृत्तिकेचा थाला.

१० जगामध्ये ज्या वस्तूपासून एखाद्या मनुष्याच्या अंतःकरणांत प्रीति उत्पन्न होते ती वस्तू त्या मनुष्याच्या दृष्टीनें सुखात्मक होय; ज्या वस्तूपासून संताप उत्पन्न होतो ती वस्तू दुःखात्मक होय; आणि ज्या वस्तूपासून भ्रम उत्पन्न होतो ती वस्तू मोहात्मक होय. अशा रीतीनें जग हें सुखदुःखमोहात्मक आहे.

११ भ्रम.

१२. ' वगैरे ' शब्दानें ' द्वेष ' ध्यावा.

१३ ' वगैरे ' शब्दानें ' मृत्युलोक ' ध्यावा.

१४ आणि जी वस्तु शुद्ध आहे तिच्यापासून कोणत्याही प्रकारचा विकार उत्पन्न होत नसतो. आणि तिच्यामध्ये उच्चनीच प्रतीचे लोकही नसतात, उदा०—ब्रह्म ही वस्तु ध्या. तिच्यापासून कोणत्याही प्रकारचा विकार उत्पन्न होत नाही आणि तिच्यामध्ये उच्चनीच प्रतीचे लोकही नाहीत. तेव्हां ज्याअर्थां जगापासून विकार उत्पन्न होतात, आणि त्या जगामध्ये उच्चनीच प्रतीचे लोक आहेत त्याअर्थां जग हें अशुद्ध आहे असें सिद्ध होतें.

शरीर इंद्रिये वगैरे रूपांनीं चेतनाच्या उपयोगीं पडतें असें दिसतें. आणि जर दोन वस्तू जरोवरीच्या असल्या तर त्यांच्यामध्ये एक उपकार्य आणि दुसरी उपकारक असा भाव असू शकत नाही. उदाहरणार्थ, दोन दिवे एकमेकांवर उपकार करीत नसतात. शंकाः—साधनभूत जग चेतन जरी असले तरी देखील तें स्वामिभृत्यन्यायानें भोळा (जो जीव) त्यावर उपकार करील. (पूर्वपक्ष्याचें) उत्तरः—तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण स्वामिभृतांच्या उदाहरणांत देखील जो (भृत्याचा शरीर इंद्रिये वगैरे) अचेतन भाग आहे तोच चेतन (अशा स्वामी-) वर उपकार करतो. कारण एका चेतनानें स्वीकारलेला जो बुद्धि वगैरे अचेतन भाग तोच दुसऱ्या चेतनावर उपकार करतो. स्वतः एक चेतन दुसऱ्या चेतनावर उपकारही करीत नाही; किंवा त्याला अपकारही करीत नाही. कारण चेतन हे अतिशयरहित आहेत, व त्यांना कर्तृत्व नाही असें सांख्यांचें मत आहे. तेव्हां यावरून शरीर इंद्रिये वगैरे (जग) अचेतन आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय कोष्ट छोटे वगैरे वस्तू चेतन आहेत अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाही. शिवाय कांहीं वस्तू चेतन आणि कांहीं वस्तू अचेतन असा हा विभाग जगामध्यें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां (एकंदरीत) या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून विजातीय असल्यामुळे त्या जगाचें ब्रह्म हें उपादान कारण होऊं शकत नाही.

आतां येथें कोणी अशी शंका करतोः—जगाचें उपादानकारण चेतन आहे असें श्रुतीनें सांगितलें आहे; त्यावरून 'सर्व जग चेतनच आहे' असें मी अनुमान करतों.

१५ तेव्हां ज्याअर्थी शरीर इंद्रिये वगैरे जगाचा चेतन अशा जीवात्म्याला उपयोग होतो, त्याअर्थी जग हें अचेतन आहे असें सिद्ध होतें.

१६ मालक आणि त्याचा चाकर हे दोघेही जरी चेतन आहेत तरी त्यांच्यामध्ये चाकर हा मालकाच्या उपयोगीं पडतो. याला 'स्वामिभृत्यन्याय' म्हणतात.

१७ कोणत्याही प्रकारच्या धर्मांनीं रहित असे आहेत. म्हणूनच त्यांना दुसऱ्यावर उपकार किंवा अपकार करता येत नाही. कारण एखाद्याला दुसऱ्यावर जो उपकार किंवा अपकार करता येतो तो त्याला आपल्या कोणत्या तरी धर्माच्या योगानेंच करता येतो असा नियम आहे. उदा०—सूर्य हा आपल्या 'प्रकाशकत्व' या धर्मांनीं मनुष्यावर उपकार करतो आणि 'उतापकत्व' या धर्मांनीं अपकार करतो.

१८ उपकार्याविधां उपकारकाचें स्वरूप भिन्न असतें या सिद्ध झालेल्या नियमावरून.

१९ लांकूड.

२० मातीचे टेंकूळ.

२१ कारण तसा अनुभव मुळींच येत नाही.

२२ आणि जर काष्ठ लोट-वगैरे मुद्दां चेतन मानिल्या तर हा विभाग नाहीसा होईल.

‘ कारण उपादानकारणाचें स्वरूप कार्याला प्राप्त होतें ’ असा अनुभव आहे. आता जगातील काहीं वस्तूंचे ठिकाणी चैतन्य उपलब्ध होत नाही याचें कारण ‘ त्या वस्तू (ब्रह्माचा) एक विशेष प्रकारचा परिणाम होत ’ हें होय. ज्याप्रमाणें आत्म्याना चैतन्य आहे याविषयी काहीं, सशय नसूनही तें त्याचें चैतन्य निद्रा मूर्छा वगैरे अवस्थामध्ये उपलब्ध होत नाही त्याप्रमाणेंच काष्ठ लोष्ट वगैरे वस्तूंचें देखील चैतन्य उपलब्ध होत नाही. तेव्हा ‘ आत्म्याचें चैतन्य उपलब्ध होतें, व जगाचें चैतन्य उपलब्ध होत नाही; तसेंच आत्म्याना रूप वगैरे गुण काहीं नाहीत, व जगाला रूप वगैरे सर्व गुण आहेत ’ असा हा दोन प्रकारचा आत्मे आणि जग यामध्ये भेद आहे. या भेदामुळेच आत्मे आणि जग हे जरी सारखेच चेतन आहेत तरी त्याच्यामध्ये एक कामगार आणि एक नोकर असा भाव सभळ्याला काहीं विरोध येत नाही. ज्याप्रमाणें मास, सूप, ओदने वगैरे पदार्थ जरी सारखेच पार्थिव आहेत, तरी त्या प्रत्येकामध्ये काहीं एक प्रकारचा विशेष असल्यामुळे ते परस्परावर उपकार करतात, त्याप्रमाणें येथेही जग आत्म्यावर उपकार करील. याच भेदामुळे काहीं वस्तू चेतन व काहीं अचेतन असा जो विभाग जगामध्ये प्रसिद्ध आहे त्यालाही बाध येत नाही.

(या शकेन पूर्वपक्षाचें उत्तर —) तुजें म्हणणें कबूल केलें तरी ‘ एक चेतन आणि एक अचेतन ’ असा जो ब्रह्म आणि जग यामध्ये एक भेद आहे त्याचाच तेवढा कसा तरी परिहार होऊ शकेल. पण ‘ एक शुद्ध आणि एक अशुद्ध ’ असा जो ब्रह्म आणि जग यामध्ये दुसरा भेद आहे त्याचा परिहार मुळीच होत नाही. आणि खरोखर रीतीने पाहिलें तर पहिल्या भेदाचाही परिहार होऊ शकत नाही. म्हणून सूत्रकार म्हणतात — (जगाचें) तसलेंच (रूप) आहे असें शब्दावरून (समजतें). जगातील सर्व वस्तू चेतन आहेत ही गोष्ट व्यवहारावरून मुळीच कळण्यासारखी नाही. त्या सर्व वस्तूंचें उपादानकारण चेतन आहे असें श्रुतीने सांगितल्यावरून श्रुतीवरच भिस्त ठेवून या गोष्टीचें अनुमान केलें आहे. पण त्या अनुमानाला श्रुतीनेच बाध आणिला आहे. कारण (जगाचें) तसलें रूप आहे असें श्रुतीवरूनही समजतें. ‘ तसलें ’ म्हणजे ‘ उपादानकारणाच्या स्वरूपाहून भिन्न स्वरूपाचें ’ असा सूत्रकाराचा

अभिप्राय होय, श्रुतीनेच ' (ते ब्रह्म) विज्ञानं आणि अविज्ञानं (ज्ञालें) ' (तै. २।६) या वाक्यांत जगाचा एक भाग-अचेतन आहे, असें सांगितलें आहे. त्यावरून ब्रह्माच्या चेतन स्वरूपाहून जगाचें अचेतन स्वरूप भिन्न आहे असें ती सुचविते. (४)

शंका:—अचेतन अशा रूपानें समत असलेली जी महाभूतें आणि इंद्रियें त्यांचा चेतन अशा रूपानेही निर्देश केलेला श्रुतीमध्ये क्वचित् स्थळी आढळतो. उदा०— ' मृत्तिका बोलली ', ' उदकें बोलली ' (श. प. ब्रा. ६।१।३।१४); ' त्या तेजानें ईक्षणं केलें ' (छां. ६।२।३-४) इत्यादि वाक्यांत महाभूतांना चेतनत्व धर्म लावलेला आढळतो. त्याप्रमाणेच ' ते हे प्राण आपल्यामध्ये श्रेष्ठ कोण याबद्दल भांडत ब्रह्माकडे गेले ' वृ. (६।१।७); ' ते (देव) वाणीला बोलले:—तूं आमच्या कारितां गा ' (वृ. १।३।२) इत्यादि वाक्यांत इंद्रियांना देखील चेतनत्व धर्म लावलेला आढळतो. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

अभिमानीव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् ॥ ५ ॥

५ परंतु विशेष आणि संबंध यांवरून (हा) अभिमानी
(देवतां-) चा निर्देश आहे. (३)

(सूत्रांतील) ' परंतु ' शब्द शंकेचें निवारण करतो. ' मृत्तिका बोलली ' इत्यादि श्रुतीवरून ' महाभूतें आणि इंद्रियें हीं चेतन असावीं ' अशी शंका वेजून नये. कारण हा अभिमानी (देवतां-) चा निर्देश आहे. चेतन पुरुषांनीं करण्याला योग्य असें जें ' बोलणें ' ' भांडणें ' वगैरे व्यवहार त्यांच्या संबंधानें मृत्तिका वगैरे (महाभूतां-) च्या अभिमानी व वाणी वगैरे (इंद्रियां-) च्या अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचाच निर्देश श्रुतीनें केला आहे; केवळ महाभूतें आणि इंद्रियें यांचा निर्देश केला नाही. कशावरून ? विशेष आणि संबंध यांवरून. भोक्ते (जीव) चेतन आहेत, आणि महाभूतें व इंद्रियें अचेतन आहेत, असा हा भेदरूपी विशेष मार्ग सांगितलाच आहे. जर सर्वच पदार्थ चेतन असतील, तर हा विशेष

२६. चेतन.

२७. अचेतन.

१. वेगळा व्याअर्थी ' बोलणें, ईक्षण करणें ' ह्या क्रिया अचेतनाच्या हातून होत नाहीत, त्याअर्थी मृत्तिका, उदक, तेज वगैरे महाभूतें चेतन आहेत असें सिद्ध होते.

२. येथें ' प्राण ' शब्दाचा अर्थ ' प्राण आणि सर्व इंद्रियें ' असा आहे.

३. अभिमानी देवतांनीं रहित.

संभवणार नोंही. शिर्वाय कौपीतकि-शाखेचे लोक प्राणांच्या संवादान्मध्ये 'केवल इन्द्रिये विवक्षित असावी' अशी शंका येईल, ती दूर करण्याकरितां व 'त्या इन्द्रियांच्या अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचें ग्रहण करावें' हें दाखविण्याकरितां (इन्द्रियांना) 'देवता' हें स्पष्ट विशेषण देतात. उदा०— 'ह्या देवता आपल्यांत श्रेष्ठ कोण यावद्दल भांडत (ब्रह्मदेवाकडे गेल्या)' (कौ. २।१४); " त्या ह्या सर्व देवता 'प्राण श्रेष्ठ आहे' असें जाणून (प्राणांच्या स्वाधीन झाल्या.)" (कौ. २।१४). तसेंच मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराणें वगैरेंवरून 'अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचा सर्व (महाभूतें आणि इन्द्रिये यांच्या) ठिकाणीं संबंध आहे' असें समजतें. उदा०— 'अग्निं वाणी होऊन मुखामध्यें प्रवेश केला' (ऐ. आ. २।४।२।४) इत्यादि श्रुती 'त्या त्या इन्द्रियांवर अनुग्रह करणाऱ्या देवतांचा त्या त्या इन्द्रियांशीं संबंध आहे' असें दाखवितात. 'तसेंच ते प्राण आपला पिता जो ब्रह्मदेव त्याप्रत येऊन म्हणाले' (छा. ५।१।७) इत्यादि जो प्राणसंवादाचा वाक्यशेष आहे, त्यामध्ये " आपल्यामध्ये श्रेष्ठ कोण आहे या गोष्टीचा निर्णय करण्याकरितां प्राण ब्रह्मदेवाकडे गेले, नंतर त्याच्या सांगण्यावरून प्रत्येकांनं कांहीं वेळ शरीर सोडलें; अशा रीतीनें " अन्यैर्व्यतिरेकावरून 'प्राणच श्रेष्ठ आहे,' असा त्यांनीं निर्णय केला " असें एके ठिकाणीं सांगितलें आहे. 'नंतर सर्वांनीं प्राणाला करभार दिलें' (वृ. ६।१।१३) असें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगि-

४. ह्यावरून भूतें, इन्द्रिये वगैरे वस्तू अचेतन आहेत असें मानावें लागतें. आणि असें मानलें म्हणजे बरील श्रुतीमध्ये केवल भूतांचा आणि इन्द्रियांचा निर्देश केला नाही असे अर्थातच सिद्ध होतें. कारण अचेतनाच्या नाबतीत 'बोलणें, भाडणें' वगैरे व्यवहार संभवत नाहीत.

५. येथून सूत्रातील 'विशेष' शब्दाचा दुसरा अर्थ भाष्यकार करतात.

६. ह्या विशेषणावरून प्रकृत श्रुतीमध्येही 'मृत्तिका' वगैरे शब्दांनीं त्यांच्या अभिमानी देवताच येतल्या पाहिजेत असें सिद्ध होतें.

७. तेव्हां अर्थातच 'बोलणें, भाडणें' वगैरे व्यवहार त्या देवतांचे आहेत असें सिद्ध होतें. कारण केवल अचेतनाला ते व्यवहार करता येणार नाहीत.

८. जरी एका इन्द्रियानें शरीर सोडलें तरी तेवढ्या इन्द्रियाचा माय व्यवहार बंद झाला पण बाकीचे सर्व व्यवहार सुरूच होते; याप्रमाणें दुसऱ्या कोणत्याही इन्द्रियानें शरीर सोडलें तरी शरीराचे बाकीचे सर्व व्यवहार बंद झाले नाहीत, पण जेव्हा प्राण शरीर सोडूं लागला तेव्हां माय बाकीची सर्व इन्द्रिये असूनही शरीराचे सर्व व्यवहार बंद होऊं लागले; आणि उलट इन्द्रिये व्याकुल होऊं लागली या रीतीनें.

९. प्राण असला म्हणजे शरीराचे सर्व व्यवहार होतात हा 'अन्य' होय. आणि प्राण नसला म्हणजे शरीराचे सर्व व्यवहार होत नाहीत हा 'व्यतिरेक' होय.

१०. 'करभार देणें' हें दुसऱ्याचें थेंडल्य करुन करण्याचें चिन्ह आहे.

तलें आहे. आतां या वाक्यांत आपण जे व्यवहार करतो तसल्याच व्यवहारांचा प्राणांशी संबंध सांगितला आहे; त्यावरून ' हा अभिमानी देवतांचा निर्देश होय ' हीच गोष्ट दृढ होते. ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' या वाक्यांतही आपल्या कार्याशी ' अभिमानी ' या नात्यानें संबंध असलेली जी सर्वांहून वारंष्ट्र देवता तिचेंच ईक्षण सांगितलें आहे असें समजावें, तेव्हां यावरून जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे, व स्वरूप भिन्न असल्यामुळे त्या जगाचें ब्रह्म हें उपादानकारण होऊं शकत नाही असें सिद्ध झालें, (५)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

दृश्यते तु ॥ ६ ॥

६ परंतु (एका वस्तूपासून विजातीय अशा दुसऱ्या वस्तूची उत्पत्ति) आढळून येते. (३)

(सूत्रांतील) ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निवारण करतो. जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळे ब्रह्म जगाचें उपादानकारण होऊं शकत नाही असें जें त् म्हटलें आहेस तें (बरोबर नाही. कारण ' एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न होत नाही ' असा ब्रह्म (सार्वत्रिक नियम नाही) उदा०— चेतन अशा रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या पुरुष वगैरे वस्तू त्यांपासून केंस नवें वगैरे भिन्न स्वरूपाच्या वस्तू उत्पन्न झालेल्या जगांत दृष्टीस पडतात; तसेंच अचेतन अशा रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या शोण वगैरे वस्तू त्यांपासून देखील विचू वगैरे भिन्न स्वरूपाच्या वस्तू उत्पन्न झालेल्या जगांत दृष्टीस पडतात. शंका:— पुरुष वगैरेंचीं जीं अचेतन शरीरें तींच केंस, नवें, वगैरे अचेतन वस्तूंचीं खरोखर कारणें आहेत; तसेंच विचू वगैरेंचीं जीं अचेतन शरीरें तींच शोण वगैरे अचेतन वस्तूंचीं खरोखर कार्यें आहेत. उत्तर:— असें मानलें तरी देखील कांहीं अचेतन वस्तू चेतनाचे आश्रय आहेत व कांहीं

११. पद्मदा-रूप देवता.

१ ' वगैरे ' शब्दानें दांत ध्यावेत.

२ तात्पर्य, ह्या वर दिलेल्या उदाहरणांमध्ये देखील एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न झालेली दिसत नाही असा शंकाकराचा अभिप्राय आहे.

३ शरीराच्या कोणत्याही मागास चिमटा घेतला असतां तन्हाळ जीवाला दुःख होतें म्हणून शरीर हें चेतन अशा जीवात्म्याचें आश्रय होय.

शां. भा. ४

नाहीतें असा कार्य आणि कारण याच्या स्वरूपामध्ये भेद आहेच. शिवाय पुरुष वगैरेच्या शरीरांना केंस, नलें वगैरेच्या अवस्था प्राप्त होताना, तसेंच शेष वगैरेना विंचू वगैरेच्या अवस्था प्राप्त होताना, शरीराचे व शेष वगैरेचे रंग (परिमाणे) वगैरे धर्म बदलतात. तेव्हा यामुळेही कार्यकारणाच्या स्वरूपामध्ये मोठाच भेद झालेला आहे. शिवाय जर 'कार्यकारणामध्ये अत्यंत सादृश्य असलें पाहिजे' असे म्हणशील, तर कार्यकारणभाव मुळीच नष्ट होईल. आता पुरुष वगैरेच्या शरीराचा 'पार्थिवत्व' हा एक धर्म निदान केंस, नलें वगैरेच्या ठिकाणी असलेला आढळतो, तसेंच शेष वगैरेचा 'पार्थिवत्व' हा एक धर्म निदान विंचू वगैरेच्या ठिकाणी असलेला आढळतो असे म्हणशील तर ब्रह्माचाही 'सत्ता' नामक एक धर्म निदान आकाश वगैरेच्या ठिकाणी असलेला आढळतोच.

शिवाय 'ब्रह्म आणि जग याच्या स्वरूपामध्ये भेद आहे' हा मुद्दा धरून 'ब्रह्म जगाचे उपादानकारण आहे' या मतावर तू आक्षेप आणतोस, पण तुला आम्ही असे विचारतो की, स्वरूपभेदाचा तू काय अर्थ करतोस ? (१) ' ब्रह्माचे सगळे धर्म जगाचे ठिकाणी नाहीत असा स्वरूपभेदाचा अर्थ करतोस ? किंवा (२) ' कोणताही एखादा ब्रह्माचा धर्म जगाचे ठिकाणी नाही ' असा अर्थ करतोस ? किंवा (३) ' ब्रह्माचा चैतन्यरूप धर्म जगाचे ठिकाणी नाही ' असा अर्थ करतोस ? पाहिला पक्ष मानलास तर सवध कार्यकारणभाव जगातून नाहीसा होईल. कारण दोन वस्तूंमध्ये काही कमीज्यास्तपणा असल्यावाचून त्या वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव संभवत नाही. दुसरा पक्ष तर मुळीच सिद्ध होत नाही. कारण ' ब्रह्माचा सत्तानामक धर्म आकाश वगैरेच्या ठिकाणी असलेला

४ केंस, नलें वगैरेना काही केलें तरी त्यामुळे जीवाला विलकूल दुःख होत नाही, म्हणून केंस, नलें वगैरे वस्तू चेतन अशा जीवात्म्याच्या आश्रय नव्हेत

५ केंस, नलें वगैरे

६ शरीर.

७ तात्पर्य-केंस, नलें, वगैरे वस्तू जरी 'अचेतनत्व' या धर्मात शरीररूपेक्षा विजातीय नसल्या, तरी 'चेतनाचा आश्रय न होणे' या धर्मात त्या विजातीय आहेतच. तेव्हा एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न झालेली जगामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येते असा सिद्धात्वाचा अभिप्राय आहे.

८ ' सर्व धर्म सारखे असण '.

९ दोन वस्तूंचे सर्व धर्म सारखे असले तर त्या दोन वस्तू एकच होतील, दोन होणार नाहीत. त्यामुळे त्यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव असू शकणार नाही कारण, कार्यकारणभावाला दोन वस्तूंची जरूर आहे

१० ते हा तेथे कार्यकारणभाव मानण्यास काही हरकत नाही

११ तेव्हा तेथे कार्यकारणभाव या मानीत नाहीस !

आढळतो' असें वर सांगितलेंच आहे. तिसरा पक्ष मानण्याला जेव्हा दृष्टांताची जरूर आहे तो मिळत नाही. 'अमुक एक वस्तू चैतन्यानें युक्त नसून तिचें ब्रह्म हें उपादान-कारण नाही' अशा एकाही वस्तूचा दृष्टांत ब्रह्मवाद्याच्या उलट तुला आणितां येणार नाही. कारण 'जगांतील सर्व वस्तूंचें ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें ब्रह्मवाद्याचें मत आहे. शिवाय 'तुझे म्हणणें श्रुतीच्या विरुद्ध आहे' हें तर प्रसिद्धच आहे. कारण 'चेतन असें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण असून निमित्तकारण आहे' हेंच श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें आम्ही मार्गे सिद्ध केलें आहे. आतां 'ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु असल्यामुळे ब्रह्माचे ठिकाणीं इतर प्रमाणें संभवतात' असें जें तूं म्हटलें आहेस तें देखील केवळ मनोरंज्य होय. कारण ब्रह्माला रूप वगैरे^{१२} कांहीं नसल्यामुळे तें प्रत्यक्षाचा विषय नाही. तसेंच हेतू वगैरे^{१३} कांहीं नसल्यामुळे तें अनुमानादिकांचाही विषय नाही. धर्माप्रमाणें केवळ श्रुतीवरूनच त्याचें ज्ञान होण्याजोगें आहे. हीच गोष्ट श्रुतीनेही सांगितली आहे, उदा०— 'हें ज्ञान युक्तीच्या साहाय्यानें प्राप्त करून घेण्याजोगें नाही. पण हे लाडक्या १. या ज्ञानाचा दुसऱ्यानेंच उपदेश केला म्हणजे त्यापासून साक्षात्कार प्राप्त होतो' (का० १।२।९). तसेंच (ही 'विविध सृष्टि कोटून उत्पन्न झाली हें') साक्षात् कोण जाणतो ? किंवा हें कोण सांगेल ?' (ऋ. सं. १।३।६); 'ही विविध सृष्टि कोटून उत्पन्न झाली (हें कोण जाणाल ?)' (ऋ. सं. १।३।६) या दोन ऋचांमध्ये 'सिद्धि मिळविलेल्या देवांना देखील जगाचें कारण कोणतें हें कळत नाही' असें दाखविलें आहे. अशाच अर्थाच्या पुढील स्मृतीही आहेत:— 'जे पदार्थ अचिंत्य आहेत त्यांच्या ठिकाणीं युक्तीचा उपयोग करूं नये'. तसेंच 'हा (आत्मा) धर्म्यक्त आहे;

१२. 'वगैरे' शब्दानें रस, गंध, स्पर्श, शब्द इत्यादि गुण ध्यावे.

१३. म्हणजे ब्रह्माचें कोणत्याही इंद्रियाच्या योगानें ज्ञान होत नाही.

१४. 'वगैरे' शब्दानें सादृश्य ध्यावें.

१५. 'आदि' शब्दानें उपमान ध्यावें.

१६. पर्वत वगैरे ठिकाणीं धूम पाहिल्य असता जें अग्नीचें अनुमान होतें त्याला 'धूम' हा हेतू आहे. पण ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे त्याच्या ज्ञानाला अमुक हेतू आहे असें समजत नाही. त्यामुळे ब्रह्माविषयी अनुमान-प्रमाण संभवत नाही. तसेंच ब्रह्माविषयी उपमान-प्रमाणही संभवत नाही. कारण उपमान-प्रमाणाला सादृश्याची जरूर आहे. परंतु ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे त्याचें अमक्याशी सादृश्य आहे असें समजत नाही.

१७. कारण श्रुतीमधील 'कोण जाणतो ?' इत्यादि शब्दांवरून ही गोष्ट कोणालाच समजत नाही असें अर्थातच सिद्ध होतें.

१८ अस्पष्ट.

अचिंत्य आहे, अविकारी आहे'. तसेच 'देवगणांना माझी उत्पत्ति माहीत नाही; तशीच महर्षींना- (ही माहीत नाही). मी-सर्व प्रकाराने देवांचे आणि महर्षींचे आदिकारण आहे' (भ. गी. १०।२). आतां 'श्रुतीने (आत्म्याचे) 'श्रवण सांगून' निराळे मनन सांगितले आहे यावरून युक्तीचा देखील अंगीकार करावा असे श्रुतीच सांगते' असे जे तू म्हटले आहेस; त्यावर आम्हें उत्तरः—' निराळे मनन सांगितले आहे' या संवर्षावर स्वतंत्र युक्तीला श्रुतीमध्ये यारा मिळणे शक्य नाही; तर श्रुतीला अनुकूल अशीच युक्ति साक्षात्काराला उपयोगी असल्यामुळे ब्राह्म अशा रूपाने श्रुतीने सांगितली आहे. उदा०— पुढील युक्ती ब्राह्म आहेतः १— स्वप्नावस्था व जागृतावस्था यांचा परस्पर व्यभिचार आहे; म्हणून आत्म्याचा त्या दोन्ही अवस्थांशी संबंध नैही. २ सुषुप्तवस्थेमध्ये जीव प्रपंचाचा त्याग करून सद्रूप आत्म्याशी एक होतो म्हणून जीव हा प्रपंचरहित असा सद्रूप आत्माच आहे. ३ हा प्रपंच ब्रह्मापासून उत्पन्न झाला आहे म्हणून 'कार्य हे कारणाहून भिन्न नसते' या न्यायाने हा प्रपंच ब्रह्माहून भिन्न नैही, इत्यादि. स्वतंत्र युक्ति निरूपयोगी आहे असे या पादाच्या अकराव्या सूत्रांत सूत्रकार देखील दाखवितो. आतां जो शंकाकार जगाचे कारण चेतन आहे असे श्रुतीत सांगितल्यावरूनच सर्व जग चेतन आहे असे अनुमान करतो, त्याला 'ते विज्ञान आणि अविज्ञान झाले'. ही जी चेतन आणि अचेतन यांचा भेद सांगणारी श्रुति ती चेतन आणि अचेतन शब्दांचा 'ग्याचे

१९ ज्याचे युक्तिपूर्वक चिंतन करता येत नाही असा.

२० विकाररहित.

२१ कारण जर आत्म्याचा त्या अवस्थाशी संबंध असेल म्हणजे आत्म्याला जर त्या अवस्था स्वाभाविक असतील तर ज्याप्रमाणे अग्न्याला नेहमी उष्णता असते त्याप्रमाणे आत्म्यालाही त्या अवस्था नेहमी असल्या पाहिजेत. पण ज्याअर्थी त्या अवस्थापैकी एक अवस्था आत्म्याला असली की दुसरी नसते, त्याअर्थी आत्म्याला त्या अवस्था स्वाभाविक नव्हेत असा तर्क होतो. आता हा तर्क ब्रह्मसाक्षात्काराला उपयोगी आहे. तो असाः—आत्मा हा अवस्थांनी युक्त आहे ही गोष्ट पोटोटी असल्यामुळे ती गोष्ट जोपर्यंत आपल्या मनात आहे तोपर्यंत आपल्याला खऱ्या वस्तूचे म्हणजे उपाधिरहित आत्म्याचे ज्ञान होत नाही. कारण जोपर्यंत सर्वांचा भ्रम असतो तोपर्यंत रज्जूचे तरे ज्ञान होत नाही.

२२ कारण जर प्रपंच हा स्वाभाविक असेल, तर त्याचा आत्म्याला त्याग करता येणार नाही. तेव्हा ज्याअर्थी प्रपंचाचा निद्रावस्थेमध्ये त्याग होतो, त्याअर्थी तो स्वाभाविक नव्हे असा तर्क होतो. या तर्काचाही पूर्वीच्या तर्काप्रमाणे ब्रह्म-साक्षात्काराला उपयोग आहे असे जाणावे.

२३ जोपर्यंत प्रपंच हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असे ज्ञान आहे, तोपर्यंत 'ब्रह्म एक आहे' असे ज्ञान होणार नाही; म्हणून 'ब्रह्म हे अद्वितीय आहे' असे समजण्याला हा तर्क उपयोगी आहे.

चैतन्य उपलब्ध आहे तें व ज्याचें चैतन्य उपलब्ध नाही तें' असा अनुक्रमे अर्थ करून लावितां येईल. पण आमच्या पूर्वपक्ष्यालें तर ही श्रुति मुळींच लागणार नाही. कारण 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' (ते. २।६) या श्रुतीमध्यें आदिकारण (ब्रह्मच) 'सर्व जगाचा आत्मा' या रूपानें स्थित आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें स्वरूप-भेदामुळें चेतन वस्तूला अचेतनाची स्थिति प्राप्त होत नाही (असा आमचे मतावर सांख्यानें आक्षेप आणला आहे), त्याप्रमाणें (स्वरूपभेदामुळेंच) अचेतनालाही चेतनाची स्थिति प्राप्त होऊं शकत नाही (असा त्याचे मतावरही आक्षेप येत आहे). परंतु खरोखर दृष्टीनें 'कार्य आणि कारण यांमध्यें स्वरूपभेद नसतो' या विधानाचें आम्हीं वर खंडन केलें असल्यामुळें श्रुतीला अनुसरून (अचेतन जगाचें) चेतन (ब्रह्मच) कारण आहे असें मानावें. (६.)

असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात् ॥ ७ ॥

७ (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य) असतु होतें असें म्हणशील

तर नाही. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (३)

जर 'चेतन, शुद्ध, आणि शब्द वगैरे गुणांनीं रहित असें ब्रह्म त्याच्या उलट स्वभावाच्या म्हणजे अचेतन, अशुद्ध, आणि शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त अशा (जगरूपी) कार्याचें कारण आहे' असें मानाल तर 'हें (जगरूपी) कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वी असतु होतें' असें तुम्हांला मानावें लागेल. आणि असें मानणें तर 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् होतें' असें मानणाऱ्या तुम्हांला अनिष्ट आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:- हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् नव्हतें असा) प्रतिषेध मात्र तूं करतोस; परंतु या प्रतिषेधाला प्रतिषेध्य नाही. या प्रतिषेधामुळें उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें सत्त्व प्रतिषिद्ध होऊं शकत नाही. कां ? कारण ज्याप्रमाणें हें कार्य हल्लींही कारणरूपानें सत् आहे त्याप्रमाणें उत्पत्तीच्या पूर्वीही तें कारणरूपानें सत्त्व होतें असें समजतें. कारण 'हल्लीं देखील कार्याला कारणाच्या सत्त्वाहून निराळें स्वतंत्र सत्त्व नाही'

२४ 'जगाचें कारण ब्रह्म नव्हे, तर प्रधान आहे' असें मानणाऱ्या सांख्याला.

२५ आतां जरी सांख्याला त्याच्या मताप्रमाणें श्रुतीमधील 'तें' या शब्दानें आदिकारण 'प्रधान' घेता येईल, तरी तें अचेतन असल्यामुळें त्याचें कार्य फक्त अचेतनच होणार. तेव्हा 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' ही श्रुति त्याला लागणार नाही.

१ ज्याअर्थी जगाच्या कारणामध्यें 'अशुद्धत्व' वगैरे जगाचे धर्म आढळत नाहीत, त्याअर्थी उत्पत्तीच्या पूर्वी जग मुळींच नव्हतें असेंच मानणें भाग आहे.

२ आतां 'जर जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणरूपानें सत् होतें तर त्या कारणावर 'अशुद्धत्व' वगैरे जगाचे धर्म कां आढळत नाहीत' अशी जी शंका येते तिचें निराकरण पुढील सूत्रात होईल.

असे 'जो हे सर्व आत्म्याहून निराळे असे जाणतो त्याला तें सर्व टाकतें' (वृ. २।४।६) इत्यादि श्रुतींमध्यें सांगितलें आहे. कारणरूपानें सत्त्व तर कार्याला हल्लीं व उत्पत्तीच्या पूर्वीं सारखेंच आहे. शंकाः— 'शब्द बगैरे गुणांनीं रहित असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे' असें तुम्ही मानतां. उत्तरः— खरें. परंतु शब्द बगैरे गुणांनीं युक्त जें जग तें उत्पत्तीच्या पूर्वींही कारणरूपानें रहित नव्हतें, किंवा आतांही (कारणरूपानें रहित) नाहीं; म्हणून 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं (जगरूप) कार्य असत होते' असें म्हणणें शक्य नाहीं. आणखी या गोष्टीचें आम्ही पुढें 'कार्य हे कारणाहून भिन्न नाहीं' या सिद्धांताचें प्रतिपादन करतेवेळीं सविस्तर रीतीनें विवेचन करणार आहों. (७).

अपीती तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ॥ ८ ॥

८ अपीतीच्या वेळीं (कारणाला) कार्याप्रमाणें प्रसंग येत
असल्यामुळे (वेदान्तमत) असमंजस होय. (३)

येथें पूर्वपक्षी म्हणतोः—जर 'स्थूलपणा, सावयवपणा, अचेतनपणा, मर्यादितपणा, अशुद्धपणा बगैरे धर्मांनीं युक्त जें (जगरूप) कार्य त्याचें ब्रह्म कारण आहे' असे मानाल तर अपीतीच्या वेळीं म्हणजे प्रलयाच्या वेळीं कार्य हे कारणांमध्यें छीन होऊन म्हणजे कार्य हे कारणाशीं एक होऊन त्या कारणाला तें कार्य आपल्या धर्मांनीं कलुषित करील. तेव्हां प्रलयाच्या वेळीं ब्रह्मरूप कारणालाही कार्याप्रमाणें 'अशुद्धपणा' बगैरे धर्म प्राप्त होण्याचा प्रसंग येत असल्यामुळे 'सर्वत्र ब्रह्म जगाचें कारण आहे' हे वेदान्तमत असमंजस आहे; तसेंच (प्रलयाच्या वेळीं जगांतील) सर्व भेद नष्ट होत असल्यामुळे सृष्टि पुन्हां उत्पन्न होतेवेळीं कांहीं 'भोक्ते जीव' आणि कांहीं 'भोग्य वस्तू' बगैरे सृष्टींतील अनेक भेद उत्पन्न होण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाहीं. म्हणून अनेक भेदांनीं युक्त अशी सृष्टि उत्पन्न होणार नाहीं, याकरितांही

३ त्या मनुष्याला तें सर्व जग बहिष्कृत करतें.

१ 'बगैरे' शब्दानें रागद्वेष ध्यावेत.

२ कारण पाण्यामध्ये मीठ मिसळलें असतां त्या मिठाचा 'खारटपणा' हा धर्म पाण्याला येतो असा अनुभव आहे.

३ कारण जें अशुद्ध व रागद्वेषांनीं युक्त आहे त्याला 'सर्वत्र' म्हणतां येत नाहीं.

४ ज्याप्रमाणें घट पट बगैरे भिन्न भिन्न वस्तू उत्पन्न होण्याला मुक्तिका तंतू बगैरे भिन्न भिन्न कारणें लागतात, त्याप्रमाणें सृष्टीच्या आरंभी भिन्न भिन्न वस्तू उत्पन्न होण्याला अमुक भिन्न भिन्न कारणें आहेत असें सांगता येत नाहीं. कारण पूर्वीं असलेल्या जगांतील सर्व प्रकारच्या भिन्न भिन्न वस्तूंचा प्रलयाचे वेळीं नाश होऊन एक ब्रह्मच काय तें अवशिष्ट राहिलेलें असतें.

(हें वेदान्तमत.) असमंजस आहे. तसेंच भोक्ते जे जीव ते (प्रलयकालीं) परब्रह्माशीं एक झाल्यानंतर 'कर्म' वगेरे विशेष कारणें नष्ट झालीं असतांही जर ते पुन्हां उत्पन्न होतात असें मानील, तर जे जीव मुक्त झाले ते देखील पुन्हां उत्पन्न होऊं लागतील. तेव्हां याकरितांही (हें वेदान्तमत) असमंजस आहे. वों, आतां जर असें म्हणाल कीं प्रलयकालीं देखील हें जग परब्रह्माहून भिन्न असेंच राहिलें; तर यावर माझे उत्तर असें कीं अंशा रीतीनें प्रलयच' संभवणार नाही. शिवाय 'कारणाहून कार्य अभिन्न असतें' (असें जें तुमचें मत आहे) तें (ही) संभवणार. नाही. तेव्हां याकरितांही (हें वेदान्तमत) असमंजस आहे. (८)

ह्याचें उत्तर:—

न तु दृष्टान्तभावात् ॥ ९ ॥

९ दृष्टांत (सांपडत) असल्यामुळे (वेदांतमत असमंजस) नाहीच. (३)

आमच्या (वेदान्त-) मतामध्ये असमंजस असें कांहींच नाही. 'कारणामध्ये लय पावून कार्य त्या कारणाला आपल्या धर्मांनीं दूषित करील' असा जो तूं आमचेवर दोष दिलास तो दोष आमचेवर (खरोखर) येत नाही. कशावरून ? दृष्टांत सांपडतात यावरून. 'कारणामध्ये लय पावून कार्य कारणाला आपल्या धर्मांनीं दूषित करील' अशाविषयी (जगत) दृष्टांत सांपडतात. उदा०—शरीर वगेरे मृत्तिकेचे घडलेले पदार्थ आपल्या स्थितिकालीं लहान मोठे असे निरनिराळ्या प्रकारचे असतात, परंतु ते (आपल्या मृत्तिकारूप उपादान-) कारणामध्ये लय पावले असता ते त्या (उपादान-) कारणाला आपले स्वतःचे धर्म देत नाहीत, तसेंच रुचक वगेरे सोन्याचे घडलेले पदार्थ आपल्या

१ काहीं एक कारण नसताही जीव हे आपोआपच पुनः संसारबंधात पडतात असें मानाल.

२ पुनः संसारबंधात पडतील.

३ असें म्हटलें म्हणजे पूर्वीचें दोष येत नाहीत. कारण जग हें ब्रह्माशीं एक न झाल्यामुळे जगाचे धर्म ब्रह्माला लागणार नाहीत. तसेंच जग हें निरळेंच राहिलें असल्यामुळे भिन्न भिन्न वस्तूंच्या उत्पत्तीचीं भिन्न भिन्न कारणें द्यावित्या येतात. तेव्हा ह्या पक्षावर पूर्वीचें दोष येत नसल्यामुळे कदाचित् सिद्धात्याला ह्या पक्ष कजूल असेल अशा समजुतीनें ह्या पक्षाची आपणच कल्पना करून त्या पक्षावर पूर्वपक्षी दोष देत आहे.

१ याळा.

२ 'वगेरे' शब्दानें घट, पोद्दोष इत्यादि वस्तू व्याख्या.

३ 'उंची', 'वाटोळेपणा', 'आतून पोळळ भाग असणें' इत्यादि धर्म.

४ सुवर्णाचें पान.

प्रलयकालीं सोन्याला आपले स्वतःचे धर्म देत नाहीत. त्याप्रमाणेच पृथ्वीपासून उत्पन्न झालेले चार प्रकारचे पदार्थ आपल्या प्रलयकालीं आपले स्वतःचे धर्म देत नाहीत. परंतु तुझ्या पक्षाला अनुकूल असा एकही दृष्टांत नाही. शिवाय जर कार्य, आपल्या स्वतःच्या धर्मासहवर्तमान कारणामध्ये राहील तर मुळीं अपीतीच संभवणार नाही. शिवाय 'कार्य आणि कारण एक आहेत' असा जो आमचा सिद्धांत आहे त्याचा अर्थ तरी 'कार्य हे कारण-स्वरूप आहे' असाच आहे. 'कारण हे कार्य-स्वरूप आहे' असा नाही. ही गोष्ट आम्ही पुढे (अ. २ पा. २ सू. १४) या सूत्रांत स्पष्ट करू.

शिवाय 'प्रलयकालीं कार्य कारणांला आपल्या स्वतःच्या धर्मांनीं दूषित करील' हा फार थोडकाच दोष तूं आमचेवर दिलास. कारण, 'कार्य कारणाहून अभिन्न आहे' असा आमचा सिद्धांत असल्यामुळे (कार्याच्या) स्थितिकालींही हा दोष येतो. 'जें हें सर्व (जग) तो हा आत्मा होय' (बृ. २।४।६); 'हें सर्व (जग) आत्माच होय' (छां. ७।२।५।२); 'जें हें पुढे (दिसते) तें अमृत असें ब्रह्म होय' (मुं. २।२।११); 'हें सर्व खरोखर ब्रह्म होय' (छां. ३।१।४।१) इत्यादि श्रुतीवरून 'कार्य कारणाहून तिन्ही कालीं सारखेंच अभिन्न असतें' असें समजतें आतां या दोषाचा जो परिहार कीं 'कार्य आणि कार्याचे धर्म हे अविद्येनें कल्पिले असल्यामुळे ते कारणांला स्पर्श करू शकत नाहीत' तो अपीतीच्या कालींही सारखाच लागू पडतो. शिवाय (आमच्या पक्षाला अनुकूल असे) पुढील दृष्टांतही (जगांत) सांपडतात:— ज्याप्रमाणे एखाद्या

५ मनुष्य वगैरे जगयुज, पक्षि वगैरे अंडज, उवा लिला वगैरे स्वेदज, आणि बृक्ष वगैरे उद्भिज्ज, अशा चार प्रकारचे.

६ ह्या दृष्टांताना अनुसरून जगाचे धर्म देखील ब्रह्माला लागत नाहीत असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

७ आतां पाण्यामध्ये मीठ मिसळलें असतां मिठाचा खारटपणा पाण्याला येतो असा जरी अनुभव आहे, तरी ज्या पाण्यामध्ये मीठ मिसळलें आहे तें पाणी त्या मिठाचे कारण नसल्यामुळे 'कार्याचे धर्म कारणांला येतात' या गोष्टीला तो दृष्टांत देतां येत नाही.

८ घट हा मृत्तिकास्वरूप आहे. पण मृत्तिका ही मात्र घटस्वरूप नाही. तात्पर्य, प्रलयाच्या वेळीं ब्रह्म आणि जग यांचे ऐक्य होते म्हणजे जग हें कार्य ब्रह्मरूप होतें; पण ब्रह्म हें जगरूप होतें असें मात्र नाही. तेव्हां अर्थातच जगाचे धर्म ब्रह्माला लागत नाहीत.

गारुडयाला स्वतः उत्पन्न केलेल्या मायेचा संबंध लागत नाही, कारण त्या मायेला वास्तविक अस्तित्व नसतें, त्याप्रमाणें परमात्म्याला देखील संसाररूप मायेचा संबंध लागत नाही. तसेंच ज्याप्रमाणें एखाद्या स्वप्न पाहणाऱ्या मनुष्याला स्वप्नांत पादिलेल्या मिथ्या वस्तूंचा संबंध लागत नाही, कारण जाग्रदवस्था आणि सुषुप्त्यवस्था यांमध्ये त्या वस्तू त्याच्या बरोबर येत नाहीत, त्याप्रमाणें तिन्ही अवस्थांमध्ये नित्यसाक्षी या रूपानें असणारा जो परमात्मा त्याला त्या अनित्य अवस्थांचा संबंध लागत नाही. ज्याप्रमाणें दोरीचें सर्परूपानें भासणें हें केवळ मिथ्या होय, त्याप्रमाणें परमात्म्याचें तीन अवस्थांनीं संबद्ध अशा रूपानें भासणें हेंही केवळ मिथ्या होय. याविषयी वेदान्त-संप्रदाय जाणणाऱ्या आचार्यांनीं असें म्हटलें आहे:—‘अनादिमायेच्या योगानें निद्रावश झालेल जीव जेव्हां जागां होतो, तेव्हां तो जन्मरहित, निद्रारहित आणि स्वप्नरहित असें अद्वैत पाहतो’ (गौ. कां. १।१६). तेव्हां कार्याप्रमाणें कारण देखील ‘स्थूलपणा’ वगैरे धर्मांनीं दूषित होईल असें जें तूं म्हटलेंस तें बरोबर नाही. तसेंच ‘(अपीतीच्या वेळीं जगांतील) सर्व भेद नष्ट होत असल्यामुळें सृष्टीची पुन्हां भिन्न भिन्न प्रकारांनीं उत्पत्ति होण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाही’ असें जें तूं म्हटलेंस तेंही बरोबर नाही. कारण (येथेंही आम्हांला अनुकूल असे) दृष्टांत सांपडतातच. ज्याप्रमाणें सुषुप्ति, समाधि वगैरे अवस्थांमध्ये देखील (जगांतील सर्व भेद) आपोआप नष्ट झाले तरी मिथ्याज्ञान हें नष्ट झालें नसल्यामुळें जीव त्या अवस्थांमधून जागा झाला म्हणजे ते सर्व भेद पुनः प्रत्यक्षप्रमाणें सुरू होतात त्याप्रमाणें येथेंही तसें होईल. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहे:—‘हा सर्व प्रजा सताशीं एक होऊन आपण सताशीं एक झालों असें जाणीत नोंहीत’ (छां. ६।९।२); ‘ते (प्राणी) येथे न्यैःप्र किंवा सिंह किंवा वृक किंवा बराह किंवा कीट किंवा पतंग किंवा दंश किंवा मशक (वगैरे) ज्या ज्या (जातींत उत्पन्न

९ एक जें ब्रह्म तद्रूप होतो.

१० तात्पर्य, घट, पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तूंचीं मृत्तिका, तंद् वगैरे भिन्न भिन्न कारणें जरी प्रलयाचे वेळीं नष्ट झालीं, तरी सर्वांचें मूलकारण जें अज्ञान त्याचा नाश झाला नसल्यामुळें तें जोपर्यंत क्रयम आहे तोपर्यंत भिन्न भिन्न वस्तूंची उत्पत्ति होण्यास हरकत नाही.

११ निद्रावस्था हा एक अल्प प्रलयच असल्यामुळें त्या वेळीं सर्व वस्तूंचा नाश होतो आणि जीव हे परब्रह्माशीं एक होतात.

१२ ह्यावरून निद्रावस्थेमध्ये सर्व वस्तूंचा नाश झाला तरी अज्ञान कायम राहतें असें सिद्ध होतें.

१३ ‘व्याघ्र’ वगैरे शब्दांचे क्रमानें ‘वाघ, सिंह, लांडगा, डुकर, लहानसे किडे, पांखरे, गांधिलमाशा आणि माशा’ असे अर्थ आहेत.

झालेले) आहेत त्या त्या जातीतच ते (पुनः उत्पन्न) होतील' (छां. ६।९।३). ज्याप्रमाणे (जगाच्या) स्थितिकारणी परमात्मा (एक आणि) अभिन्न असूनही मिथ्या-ज्ञानमूलक सृष्टीतील सर्व भेदव्यवहार स्वभाव्यवहारांप्रमाणे अव्याहत चालू असलेले दृष्टीस पडतात, त्याप्रमाणे (जगाच्या) प्रलयकारणी देखील मिथ्याज्ञानमूलक अशी भेदशक्ति कायम राहते असे आम्ही अनुमान करतो. यावरून 'जे लोक मुक्त झाले ते (देखील) पुन्हा उत्पन्न होतील' असा जो तू आक्षेप आणला होतास (त्याचे) खंडन झाले. कारण (त्या मुक्त लोकांच्या) मिथ्याज्ञानाचा यथार्थज्ञानाने बाध झाला असल्यामुळे (ते लोक पुन्हा उत्पन्न होत नाहीत). तसेच 'अपीतीच्या कारणी देखील हे जग पद्मझाडून भिन्न असेच राहते' असा जो दुसरा पक्ष (आम्हांला कबूल असेल म्हणून) तू कल्पना केली होतीस तो पक्ष आम्हांला मुळीच कबूल नसल्यामुळे ती तृती कल्पना देखील खंडितच झाली. तेव्हा यावरून 'हे वेदान्तमत असमंजस नाही' असे सिद्ध झाले. (९)

स्वपक्षदोषाच्च ॥ १० ॥

**१० शिवाय (वरील) दोष स्वतःच्या मताला- (ही) लागू
होत असल्यामुळे (ते दोष आमच्या मताला लागू
करणे बरोबर नाही). (३)**

शिवाय हे (वरील सर्व) दोष आमच्या प्रतिस्पर्ध्याच्या मतालाही सारखाच लागू पडतात. कसे म्हणाव तर सांगतोः—'जगाचे स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळे ब्रह्म जगाचे कारण होऊ शकत नाही' असा जो दोष आमच्या प्रतिस्पर्ध्याने आमच्यावर दिला, तो दोष 'प्रधान जगाचे कारण आहे' असे मानणाऱ्यालाही (आमच्या) सारखाच लागू पडतो. कारण 'शब्द बगैरे धर्मांनी रहित अशा प्रधानापासून शब्द बगैरे धर्मांनी युक्त असे जग उत्पन्न होते' असे तो मानतो. आणि म्हणूनच—म्हणजे (कारणाच्या स्वरूपाहून) भिन्न (अशा) स्वरूपाचे कार्य उत्पन्न होते असे तो मानतो म्हणूनच—'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असतच होते' हा दोषही त्याचेच (आमच्या) सारखाच येऊ लागेल. तसेच प्रलयकाळी 'कार्य कारणाशी एक होते' असे तो मानत असल्यामुळे (त्याच्या मती) कार्यप्रमाणे कारणालाही (कार्याचे धर्म प्राप्त होण्याचा) प्रसंग (आमच्या) सारखाच येईल. तसेच प्रलयकाळी कार्याचे सर्व भेद नष्ट होऊन कार्य कारणाशी एक झाल्यावर 'हे या पुरुषाच्या (सुरादु. खांचे)

कारण आहे, ते त्या पुरुषाच्या सुखदुःखांचे कारण आहे' अशा रीतीने प्रलयाच्या पूर्वी जीं पुरुषांच्या (सुखदुःखांचीं) नियमित अनेक कारणे दृष्टीस पडतात तीं (प्रलयानंतर) सृष्टि पुन्हा उत्पन्न होतेवेळीं तशींच नियमित असूं शकणार नाहीत. कारण तीं तशीं नियमित असण्याचा कांहीं विशेष कारण राहत नाही. आणि 'कांहीं विशेष कारण नसतानाही जर तीं तशींच नियमित असूं शकतात' असे मानशील तर मग सुक लोकांना देखील 'विशेष कारण नसणें' ही गोष्ट सारखाच लागूं असल्यामुळे ते देखील पुन्हा संसारबंधनामध्ये पडूं लागतील. वर, आतां '(जगांतील) कांहीं भेद प्रलयकाळी नष्ट होतात व कांहीं होत नाहीत' असे म्हणशील तर जे भेद नष्ट होत नाहीत ते प्रधानाचीं कार्ये आहेत असे म्हणतां येणार नाही. अशा रीतीने हे (वरील) दोष दोन्ही पक्षांना साधारण असल्यामुळे ते एकाच पक्षावर आणतां येत नाहीत. यावरून वर आणलेले दोष हे (पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें) दोषच नाहीत हेच आमचें म्हणणें दृढ होतें. कारण ते आमचें म्हणणें (दोन्ही पक्षांना) अवश्य कबूल केलें पाहिजे. (१०)

तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्ष-

प्रसङ्गः ॥ ११ ॥

११ (एक) तर्क अप्रतिष्ठित झाला तरी आम्ही दुसरा

तर्क करूं असें म्हणशील तर (त्यावर आमचें

उत्तरः—) अशा रीतीनें देखील तुला

मुक्ति प्राप्त होणार नाही. (३)

'जी गोष्ट (फक्त) श्रुतीवरून कळवयाची त्या गोष्टीसंबंधानें केवळ तर्काचें अवलंबन करूं नये' याविषयी आणखी एक कारण असें आहे की, जे तर्क श्रुतीला धरून नसतात ते केवळ पुरुषाच्या कल्पनावरच अवलंबून असतात. त्यामुळे ते अप्रतिष्ठितच होत. कारण, पुरुषाच्या कल्पनांना कांहीं मर्यादा नसते. आपण असे पाहतो की कांहीं शहाणे लोक डोक्याला मोठे आयास देऊन त्यांतून कांहीं तर्क काढतात. ते तर्क त्यांच्यापेक्षां जास्त शहाणे असे दुसरे लोक खोडून काढतात. ते आपल्या डोक्यांतून दुसरे (नवीन) तर्क काढतात. त्या तर्कांचेही त्यांच्यापेक्षां जास्त शहाणे असे तिसरे

१ प्रलयाचे वेळीं सर्व वस्तूंचा नाश झाला आहे म्हणून अमक्या गोष्टीचें अमुक विशेष कारण आहे असें म्हणता येत नाही.

२ ज्या वस्तूचा नाश होत नाही ती वस्तु नित्य असल्यामुळे तिची उत्पत्ति होत नाही; तेव्हा त्या वस्तूचा प्रधानाचें कार्य म्हणतां येत नाही.

॥ खोटे.

लोक खंडन करतात; तेव्हा अशा रीतीने पुरुषांचे कल्पनावैचित्र्य अपरिमित असल्यामुळे 'तर्क प्रतिष्ठित आहेत' असे मानणे शक्य नाही. आतां तूं असे म्हणशील कीं 'ज्याची विद्वत्ता व बुद्धिमत्ता ह्या जगमान्य आहेत' अशा एखाद्या कपिलानें किंवा दुसऱ्या कोणी काढलेला तर्क प्रतिष्ठितच आहे असें मानलें पाहिजे; तर त्यावर आमचें उत्तरः— (जगमान्य पुरुषानें तर्क काढला) असें मानलें तरी तो तर्क अप्रतिष्ठितच होय. कारण 'ज्यांच्या विद्वत्तेविषयी आणि बुद्धिमत्तेविषयी कोणाचा वाद नाही असे जे कपिल कृणोद वगैरे^१ प्रसिद्ध शास्त्रकार त्याचीं देखील परस्परंशीं विरुद्ध अशीं मते आहेत' असें आपण पाहतों. शंकाः—(जरी एक तर्क अप्रतिष्ठित झाला तरी) जो अप्रतिष्ठितस्वरूप दोषाला पात्र होणार नाही असा आम्ही दुसरा तर्क करूं. आता 'प्रतिष्ठित असा तर्कच नाही' असें तुम्हांला म्हणता येणार नाही, कारण 'तर्क अप्रतिष्ठित आहे' ही गोष्ट देखील तुम्ही तर्काच्या साहाय्यानेच स्थापन करूं शकतां. कारण 'काहीं तर्क अप्रतिष्ठित आहेत' असे पाहून त्यासारखे दुसरे तर्क देखील अप्रतिष्ठितच असले पाहिजेत अशी तुम्ही कल्पना करता. शिवाय सर्वच तर्क जर अप्रतिष्ठित झाले तर मग जगांतील सर्व व्यवहार बंद होतील. कारण 'भूत व वर्तमान यासारखेंच भविष्य असतें' या समजुतीवरच भविष्यकालीं सुखप्राप्ति होण्याकरतां किंवा दुःखपरिहार करण्याकरितां मनुष्य प्रवृत्त झालेला दृष्टीस पडतो. शिवाय श्रुतीच्या अर्थाविषयी मतभेद उत्पन्न झाला असतां खोटया

२ अमुकच एक कल्पना खरी आहे, कारण ती शेवटची आहे आता तिच्या पलीकडे दुसरी कल्पना कोणालाही काढता येणार नाही, असें सांगता येत नसल्यामुळे.

३ खरे

४ यानें सांख्यशास्त्राचीं सूत्रे केली आहेत.

५ यानें वैशेषिकशास्त्राचीं सूत्रे केली आहेत.

६ 'वगैरे' शब्दानें न्यायशास्त्राचीं सूत्रे करणारा गौतम ध्यावा.

७ तेव्हा जर सर्वच तर्क खोटे आहेत असें म्हणाल तर 'तर्क खोटे आहेत' ही कल्पना ज्या तर्काच्या साहाय्याने करता, तो देखील तर्क खोटा ठरेल; आणि उलट तर्काना खरेपणा मात्र येऊ लागेल. तात्पर्य, सर्वच तर्क खोटे असें तुम्हाला कधीही म्हणता येणार नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

८ भोजन केलें असता सुख प्राप्त होतें या अनुभवावरून भोजन हें सुखाचें साधन आहे असा तर्क होतो; आणि या तर्कावरून त्या सुखाकरता प्रत्यही भोजनाविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति होते. सर्वच पायात काटा मोडला असता दुःख प्राप्त होतें या अनुभवावरून काटा दृष्टीस पडला असता तें दुःख होऊं नये म्हणून आपल्या पायाला काटा न लागण्याविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति होते असें दृष्टीस पडतें.

अर्थाचें निराकरण करून खरा अर्थ निश्चित करणें हें कामही वाक्याचें तात्पर्य निश्चित करणारा जो तर्क त्याच्या साहाय्यानेच केले जाते. मनुचेही असेच मत आहे. कारण तो असे म्हणतो:—‘जो धर्मशोधन करण्याची इच्छा धरतो त्यानें प्रत्यक्ष, अनुमान, आणि भिन्नभिन्न संप्रदायांनीं युक्त असें शास्त्र, या तीन गोष्टी चांगल्या माहित करून घेतल्या पाहिजेत’ (म. सू. १२।१०५); ‘वेदशास्त्राळा अविरोध अशा तर्काच्या योगानें जो ऋषिप्रणीत धर्मशास्त्र जाणतो तोच (खरा) धर्म जाणतो; इतर (कोणी जाणत नाहीं)’ (म. सू. १२।१०६). आतां ‘काहीं तर्क अप्रतिष्ठित असणें’ हें एक तर्काचें भूषणच आहे. कारण अशा रीतीनेच सदोप तर्काचा त्याग करून निर्दोष तर्काचे आपल्याला ग्रहण करतां येतें. (आतां ‘पूर्वपक्षरूप तर्क अप्रतिष्ठित झाला असतां सिद्धांतरूप तर्क देखील अप्रतिष्ठित होईल’ अशी भीति वाळगण्याचें कारण नाही.) कारण आपले वडोल मूर्ख होते म्हणून आपणही मूर्खच असले पाहिजे अशाविषयी काहीं प्रमाण नाही. तेव्हा यावरून ‘तर्क अप्रतिष्ठित असणें’ हा काहीं दोष नव्हे असें सिद्ध झाले.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—अशा रीतीनें देखील तर्काला मुक्ति प्राप्त होणार नाही. जरी ‘काहीं गोष्टीसंबंधानें तर्क प्रतिष्ठित आहे’ असें दृष्टीस पडतें, तरी प्रकृत गोष्टीसंबंधानें तर्काला ‘अप्रतिष्ठितत्व’रूप दोषापासून मुक्ति प्राप्त होणार नाहीच. कारण या अतिगंभीर आणि मोक्षाला साधनीभूत अशा वस्तुतैवाची श्रुतीच्या साहाय्या-वाचून नुसती कल्पना करणेंही शक्य नाही. कारण मागें आम्हीं सांगितलेंच आहे कीं

९ ‘हें (जग) पूर्वी असत् होतें’ ह्या श्रुतीमध्ये ‘असत्’ या शब्दाचा अर्थ खरोखरीच ‘असत्’ असा घ्यावा, किंवा ‘वास्तविक सत्तेच एण नावारूपासून न आल्यामुळे असत् असल्यासारकें’ असा घ्यावा, असा संवाद आला असता ज्याअर्थी श्रुति ‘तें सत् होतें’ असें पुढें सांगत आहे, त्याअर्थी त्याच्या विरुद्ध ‘तें खरोखरीच असत् होतें’ असें ती पूर्वी कधीही सांगणार नाही. या तर्कावरून ‘असत्’ या शब्दाचा ‘असत् असल्यासारकें’ असाच अर्थ आहे असा निश्चय केला जातो, यावरून काहीं तर्क खरे आहेत असे मानलेंच पाहिजे.

१० ह्या श्लोकामध्ये अनुमानाची माहिती करून घ्यावी असें सांगितले असल्यामुळे तर्क अवश्य घ्यावा असे सिद्ध होतें. कारण अनुमानानें जें ज्ञान होतें त्याला ‘जेथें अमुक वस्तु असेल तेथें अमुक वस्तु असलीच पाहिजे’ अशा तर्काची जरूर असते. ह्या तर्काचाच व्याप्ति असें म्हणतात.

११ ह्या दोन (मनुस्मृति अ. १२ श्लोक १०५, १०६) श्लोकावरून ‘सर्वच तर्क खोटे नाहीत तर काहीं तर्क खरे आहेत असे मानलेंच पाहिजे’ असे सिद्ध होतें.

१२ तेव्हा ज्याअर्थी काहीं तर्क खरे असतात असे तुम्हाला मानावेंच त्यागें, त्याअर्थी माझ्या तर्काला ‘तो तर्क आहे’ एवढ्याच सक्तीवर खोटेपणा देता येत नाही. म्हणून माझ्या तर्कावर ‘तो अप्रतिष्ठित आहे’ असा दोष येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१३ अद्वितीयब्रह्मस्मी जी खरी वस्तू तिची.

ह्या तत्त्वाला रूप वगैरे नसल्यामुळे हें प्रत्यक्षाचा विषय होऊं शकत नाही. तसेंच हेतू वगैरे नसल्यामुळे हें तत्त्व अनुमानादिकांचाही विषय होऊं शकत नाही. शिवाय, 'तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष (प्राप्त होतो)' असा सर्व मोक्षवाद्यांचा सिद्धांत आहे. तें तत्त्वज्ञान वस्तूवर अवलंबून असल्यामुळे एकरूपच असतें. एकरूपानें सदा स्थित असलेल्या वस्तूलाच जगामध्ये 'खरी वस्तू' असें म्हणतात; व त्या वस्तूविषयीचें जें ज्ञान त्यालाच 'तत्त्वज्ञान' असें म्हणतात. उदा०—'अग्नि उष्ण आहे' हें (तत्त्वज्ञान होय). तेव्हा अशी गोष्ट असल्यामुळे तत्त्वज्ञानासंबंधानें पुरुषाचा मतभेद संभवत नाही. परंतु तर्काच्या साहाय्याने प्राप्त करून घेतलेलीं ज्ञानें परस्पर-विरुद्ध असल्यामुळे त्याविषयींचा मतभेद सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. कारण आपण असें नेहमी पाहतो कीं, अमुक एक ज्ञान तत्त्वज्ञान आहे असें एक तार्किक प्रतिपादन करतो, त्याचें दुसरा तार्किक खंडन करतो. त्या दुसऱ्या तार्किकानेही केलेल्या प्रतिपादनाची तिसरा तार्किक तीच वाट लावतो. तेव्हा ज्याचा विषय एकरूपानें स्थित नाही असें जें तर्कापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान त्याला तत्त्वज्ञान असें कसें म्हणतां येईल ? वरें^{१५}, सर्व तार्किकांनीं 'प्रधानवादी' हाच आमचे-मध्ये श्रेष्ठ होय असेंही कोठें मानलें नाही कीं ज्याच्या योगानें 'प्रधानवाद्याचें जें मत तेंच तत्त्वज्ञान होय' असें आम्हाला समजतां येईल. शिवाय भूत, वर्तमान आणि भविष्य या तिन्ही कालांचे सर्व तार्किक एका कालीं एका ठिकाणीं गोळा करणेंही शक्य नाही कीं ज्याच्या योगानें अमुक एक वस्तु एकरूपानें स्थित आहे अशाविषयीं जें ज्ञान (प्रधानवाद्या-) चें मत तेंच तत्त्वज्ञान होय असें सर्व मतानें आम्हाला ठरवितां येईल. परंतु वेद हा नित्य व (म्हणूनच) सर्व ज्ञानांच्या उत्पत्तीचें कारण असल्यामुळे एकरूपानें स्थित असेच त्याचे विषय आहेत असें मानलें पाहिजे. त्यामुळे 'त्या (वेदापासून) उत्पन्न झालेलें जें ज्ञान तें तत्त्वज्ञान होय' ही गोष्ट भूत, वर्तमान किंवा भविष्य यांपैकी कोण-

१४ तात्पर्य, तर्क हे अनेक प्रकारचे असल्यामुळे त्यापासून होणारें ज्ञान संशयित होय; म्हणून त्याला तत्त्वज्ञान म्हणता येत नाही.

१५ आता लोकांमध्ये एखाद्या खासकर लावून कोणी मनुष्य 'हा खास आहे' असा तर्क करतो, आणि कोणी 'हा मनुष्य आहे' असा तर्क करतो. यावरून खरी त्या वस्तूच्या ज्ञानाविषयी संशय उत्पन्न होतो तरी तेथें वास्तविक पाहिलें असता 'हा खास आहे' हा एक तर्क परगच असतो. त्याप्रमाणेंच येथेही पूर्वापक्षानें जो तर्क केला आहे तो खरा कदाचरून नसेल ! अशी जी संशय येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१६ 'वेदांचे विषय' म्हणजे वेदानें सांगितलेल्या गोष्टी 'एकरूपानें स्थित आहेत' म्हणजे निश्चित आहेत. त्या गोष्टीविषयी तर्काच्या विषयाप्रमाणें संशय रहात नाही. जर वेदानें सांगितलेल्या गोष्टीविषयीही संशय धरला तर 'वेद नित्य व सर्वत्र आहे' असें म्हणता येणार नाही. तेव्हा

त्याही तार्किकाला नाकबूल करता येणार नाही. अशा रीतीने 'उपनिषदांपासून प्राप्त झालेले जे हे (ब्रह्म-) ज्ञान तेच तत्त्वज्ञान होय' असे आम्ही सिद्ध केले. याहून जे इतर ज्ञान ते तत्त्वज्ञान होऊ शकत नाही, म्हणून त्या (ज्ञानाचा) अंगीकार केला असता संसारापासून मुक्ति प्राप्त होणार नाही. तेव्हा याकरता श्रुतीच्या साहाय्याने व श्रुतीला अनुकूल असे जे तर्क त्यांच्या साहाय्याने चेतन असे ब्रह्म जगाचे निमित्तकारण व उपादानकारण आहे असे समजावे. (११)

[आता येथून चवथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चारावे एकच सूत्र आहे. सारांश:- (सू० १२) ह्या सूत्रामध्ये फक्त अविदेश केला आहे, म्हणजे ज्याप्रमाणे साख्य लोकानी तर्काच्या साहाय्याने वेदान्तमतावर आणिलेल्या आक्षेपांचे खंडन केले त्याप्रमाणेच 'नैयायिक वगैरे इतर लोकानी तर्काच्या साहाय्याने आणिलेल्या आक्षेपांचेही खंडन होत' असे समजावे. कारण साख्य लोकांचे खंडनाच्या ज्या युक्त्या पूर्वी दाखविल्या त्याच युक्त्या नैयायिक वगैरे इतर लोकांचे खंडन करतानाही संभवतात. तेव्हा 'प्रत्येक मताचे निरनिराळे खंडन करीत बघण्याचे काही कारण नाही' असा सूत्रकाराचा अभिप्राय आहे. आता साख्य लोकांचेच जे आरंभी खंडन केले त्याचा हेतु इतकाच की ते साख्यमत वेदान्तमताच्या चवळ आहे. त्या मताला साख्य लोकानी मत्वाच चोरदार युक्त्या दाखविल्या आहेत, आणि ते साख्यमत शिष्ट लोकांनी देखील काही अंशाने घेतले आहे, म्हणून सूत्रकाराना आरंभी त्यांचेच खंडन करणे भाग पडले.]

एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः ॥ १२ ॥

१२ ह्याच्या योगाने शिष्टापरिग्रह देखील खंडित झाले. (४)

(येथपर्यंत) प्रधानकारणवादाचा आश्रय करून तर्काच्या साहाय्याने जे वेदान्तवाक्पावर आक्षेप आणिले त्यांचे खंडन केले. (ह्या आक्षेपांचे प्रथम खंडन करण्याचे कारण असे की,) 'प्रधानकारणवाद' हा वेदान्त-मताच्या जवळ आहे; शिवाय, ह्या

ज्याअर्थी वेद हा नित्य व सर्वत्र आहे, त्याअर्थी त्याने सांगितलेली गोष्ट निश्चितच आहे असे मानणे भाग आहे. आता जरी काही ठिकाणी एका श्रुतीचा अनेक लोक निरनिराळा अर्थ करतात, तरी तो त्याच्या बुद्धीचाच दोष होय. वास्तविक रीतीने श्रुतीचा अर्थ निश्चितच असतो. तर्क हे रारे आणि खोटे असे दोन प्रकारचे असल्यामुळे तर्कावरून समजणाऱ्या गोष्टी संशयित असतात. पण श्रुती ह्या सत्या आणि खोट्या अशा दोन प्रकारच्या नसल्यामुळे त्यांनी सांगितलेल्या गोष्टी निश्चितच असतात. आता जरी श्रुतीचे अर्थ रारे आणि खोटे असे दोन तऱ्हेचे केले जातात, तरी 'अर्थ करण' हे आपल्या बुद्धीचे काम असल्यामुळे तो बुद्धीचा दोष होय त्यात काही श्रुतीचा अपराध नाही. तात्पर्य, श्रुति ही एक तऱ्हेचीच आहे म्हणजे रारीच आहे असे सिद्ध झाले.

१७ केवळ युक्तीवरून झालेले ज्ञान.

१ जगाचे कारण प्रधान आहे या साख्यमताचा.

२ उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे, आत्म्याला कोणाचाहि संबंध नाही, आणि आत्मा हा स्वयंप्रकाश आहे इत्यादि गोष्टी वेदान्त्यांप्रमाणेच साख्यांनीहि मानल्या असल्यामुळे साख्यमत हे वेदान्तमताच्या जवळ आहे.

वादाला जोरदार युक्तींनी बळकटी आणिली आहे. शिवाय, ह्या वादाचा कांहीं शिष्ट लोकांनी थोड्या अंशांनी स्वीकार केला-आहे. आतां कांहीं जडबुद्धीचे लोक 'परमाणू वगैरे जगाची कारणे आहेत' या मताचा देखील आश्रय करून तर्काच्या साहाय्याने वेदान्तवाक्यावर आक्षेप आणतील म्हणून 'प्रधानमल्लनिवर्हण'-न्यायीने सूत्रकार पुढील अतिदेश करतात:— जे परिग्रहीत केले जातात ते परिग्रह होत. जे परिग्रह नव्हेत ते अपरिग्रह होत. शिष्टांचे जे अपरिग्रह ते शिष्टापरिग्रह होत. प्रधानकारणवादाच्या खंडनार्थ ज्या युक्त्या आतापयत दाखविल्या त्या युक्त्यांच्या योगानेंच मनु, व्यास वगैरे शिष्ट लोकांनी कोणत्याही अशानें ज्यांचा स्वीकार केला नाही असे जे परमाण्वादिकारणवाद ते देखील खंडित झाले असे समजावे. कारण खंडनाच्या युक्त्या दोन्ही ठिकाणीं सारख्याच आहेत. आतां येथें अधिक शंका घेण्याला कांहीं जागा राहिली नाही. अव्यंत गंभीर असे जे जगाचें (ब्रह्मरूप) कारण त्याचें नुसत्या तर्कांनी आकलन न होणें, तसेंच तर्क अप्रतिष्ठित असणें, तसेंच अन्य रीतींनीं तर्क केला तरी त्याची (त्या दोषापासून) सुटका न होणें, तसेंच श्रुतीशीं विरोध इत्यादि ज्या युक्त्या आम्हीं साख्यमताच्या खंडनार्थ दाखविल्या त्या येथेंही सारख्याच लागू पडतात. (१२)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तेरावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू० ११) पूर्वपक्षी म्हणतो:— जर श्रुति प्रमाण आहे तरी तिनें सांगितलेली गोष्ट इतर प्रमाणाशीं विरुद्ध होत असल्यास 'त्या श्रुतीचें तात्पर्य निराळेंच काहीं तरी आहे' असें मानावें लागतें हे मंत्रामध्ये आणि अर्थवादवाक्यामध्ये प्रसिद्धच आहे. तेव्हा 'हे सर्व जग एका ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें आहे' असा जो सिद्धांत श्रुतीवरून तुम्हीं ठरविला आहे तो घरोघर नाही. कारण, त्याला प्रत्यक्षप्रमाणच विरुद्ध आहे. 'जीवात्मे हे भोक्तेच आहेत, आणि शब्द वगैरे विषय भोग्यच आहेत' याप्रमाणें भेदाचा अनुभव सर्वानाच आहे. जर सर्वच जग एका ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेलें असेल तर 'जगातील सर्व पदार्थ ब्रह्मरूपच आहेत' असें मानावें लागेल. तेव्हा 'भोक्तेही ब्रह्मरूप आहेत आणि भोग्य वस्तूही ब्रह्मरूप आहेत' असें सिद्ध होत असल्यामुळे अर्थातच भोक्ते आणि भोग्य यांचें परस्पर ऐक्य होईल, आणि तसें झाले तर हल्लीं जो अनुभव येतो कीं जीवात्मे हे भोक्ते आहेत आणि शब्द वगैरे विषय भोग्य आहेत तो विरुद्ध होईल. कारण हल्लीं प्रमाणेच पूर्वी व पुढें स्थिति असली पाहिजे. तात्पर्य, 'जगाचें कारण एक ब्रह्मच आहे' असें म्हणतां येत नाही.

३ ह्या युक्ती पुढील पाशमध्ये स्पष्ट होतील.

४ देवल वगैरे ऋषींनी.

५ उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्ये सत् आहे, तसेंच कार्ये आणि कारण हीं एकच आहेत इत्यादि काहीं गोष्टी त्यांनीं स्वीकारल्या असल्यामुळे.

६ मार्गे अ. १ पा. ४ सू. २८ टीप १ पहा.

७ एकंदरीत 'शिष्टापरिग्रह' म्हणजे शिष्ट लोकांनीं ज्याचा स्वीकार केलेला नाही अशीं मते.

८ परमाणू हे जगाचें कारण आहेत इत्यादि मते.

आतां सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें फेस, तरंग आणि बुडबुडे वगैरेंचें पाणी हें एकच कारण असूनही त्यामधील भेदाचा अनुभव येतो त्याप्रमाणेंच येथें मानण्यास हरकत दिसत नाही. आता वास्तविक विचार केला असता जरी 'जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उद्वन्न झाला आहे' असें मुळीच म्हणता येत नाही, कारण परमात्माच शरीरामध्ये जीवरूपानें प्रविष्ट झाला आहे, तरी त्याचा औपाधिक भेद घेऊन हा विचार केला आहे अथ समजावें.]

भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याहोक्वत् ॥ १३ ॥

१३ (भोग्याला किंवा भोक्त्याला) जर (अनुक्रमें) भोक्त्याची

(किंवा भोग्याची) स्थिति प्राप्त होईल, तर (जगांतील)

भेद राहणार नाही असें म्हणशील तर (त्यावर

आमचें उत्तरः—आमच्या मतींही) जगांतल्या-

प्रमाणें (भेद) राहू शकतो. (५)

(पूर्वपक्षी) पुढां तर्काच्या साहाय्यानें ब्रह्मकारणवादावर दुसरा आक्षेप आणतोः—जो श्रुतीचा स्वतःचा विषय त्यासंबंधानें जरी ती प्रमाणभूत आहे तरी तिच्या विषयाचा इतर प्रमाणानीं अपहार केला असता ती (मुद्दयार्थानें न लावता) गौण रीतीनेंच लावली पाहिजे. उदा०—मंत्र आणि अर्थवाद. तर्क देखील जर स्वतःचा विषय सोडून बाहेर जाईल तर तो अप्रतिष्ठितच होईल. उदा०—धर्म आणि अधर्म याचे संबधानें. वरें, मग पुढें तुझें काय म्हणणे आहे ? माझे म्हणणें असे आहे कीं, जर वरील विधान खरें आहे तर मग इतर प्रमाणानीं जी गोष्ट सिद्ध केली तिचा श्रुतीनें वाध करणें बरोबर नाही. (सिद्धांती म्हणतोः—) इतर प्रमाणानीं सिद्ध केलेल्या कोणत्या गोष्टीचा श्रुति वाध करीत आहे (कीं जें तू बरोबर नाही असें म्हणतोस) ? यावर (पूर्वपक्षाचे) उत्तरः—

१ ' मंत्र ' म्हणजे वेदातील एक ऋचा होय. त्या ऋचेमध्ये देवतेची प्रशंसा करण्याकरिता एखादी गोष्ट वर्णिली असता जर ती गोष्ट सारी नसेल तर ती ऋचा गौण रीतीनें लावली जाते. तसेंच मंत्रात सांगितलेल्या गोष्टीची प्रशंसा किंवा निंदा करणारें जें वाक्य त्याला ' अर्थवादवाक्य ' म्हणतात. उदा०—' यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे ' हें अर्थवादवाक्य होय. परंतु हे वाक्य प्रत्यक्ष प्रमाणाशीं विरुद्ध आहे कारण, यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे असा अनुभव येत नाही. म्हणून हे वाक्य गौण रीतीनें लावतात; म्हणजे ' यज्ञस्तंभ हा सूर्यासारखा आहे ' असा त्याचा अर्थ करतात.

२ अग्नि हा ध्वयंपाकगृह वगैरे ठिकाणीं दृष्टीस पडतो, व त्याचे धूमाशीं साहचर्यही तेथें दृष्टीस पडतें. म्हणून अग्नि हा पर्वतावर आहे, असे त्याविषयीं अनुमान करता येतें. परंतु धर्म (पुण्य) आणि अधर्म (पाप) हे कोठेही दृष्टीस पडत नाहीत. त्यामुळे त्यांचें दुसऱ्या एखाद्या वस्तूशीं साहचर्यही कोठें दृष्टीस पडत नाही. म्हणून धर्म आणि अधर्म याविषयीं अनुमान करता येत नाही.

शरीरामध्ये वास्तव्य करणारा जो चेतन जीव तो भोक्ता होय; व शब्द वगैरे जे विषय ते भोग्य पदार्थ होत. उदा०— देवदत्त हा भोक्ता होय; व मात हा भोग्य पदार्थ होय. अशा रीतीने, हा भोक्ता आणि भोग्य यांमधील भेद सर्वजगप्रसिद्ध आहे, आतां भोक्त्याला जर भोग्याची स्थिति प्राप्त होईल, तर हा जो (भोक्ता आणि भोग्य यांमधील) भेद जगामध्ये प्रसिद्ध आहे तो नाहीसा होईल; आणि ' परमकारण जें ब्रह्म त्यापासून जग भिन्न नाही ' असें तुमचें मत असल्यामुळे भोक्ता आणि भोग्य यांनाही परस्परांची स्थिति प्राप्त होणारच. आतां जगामध्ये प्रसिद्ध असलेल्या या भेदाचा (श्रुतीनें) बाध करणें बरोबर नाही. आणि हा भेद जसा हल्लीं दृष्टीस पडत आहे तसाच तो मागे-ही होता व पुढेही असेल अशी आपल्याला कल्पना केली पाहिजे. तेव्हां भोक्ता आणि भोग्य यांमधील हा जो प्रसिद्ध भेद तो नाहीसा होईल म्हणून ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' हें मत बरोबर नाही असा जर कोणी पूर्वपक्ष करील तर त्यावर आमचें उत्तर:— आमच्या मतींही जगांतल्याप्रमाणें भेद असूं शकतोच. जगामध्ये पुढील रीतीनें भेद दृष्टीस पडतो:— जलरूपी समुद्राहून जरी फेंस, लाटा, तरंग बुडबुडे वगैरे त्या समुद्राचीं कार्यें भिन्न नाहींत, तरी तीं कार्यें कधीं कधीं परस्परांपासून वियुक्त व कधीं कधीं परस्परांशीं संयुक्त वगैरे अशीं दृष्टीस पडतात. जरी जलरूपी समुद्रापासून तीं फेंस, तरंग वगैरे कार्यें भिन्न नाहींत, तरी तीं परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होत नाहींत. तसेंच जरी तीं परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होत नाहींत, तरी तीं समुद्राच्या स्वरूपाहून भिन्न होत नाहींत. त्याप्रमाणेंच प्रकृत स्थळींही भोक्ता आणि भोग्य हे परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होणार नाहींत. आणि (असें असूनही पुन्हां) ते परब्रह्माहून भिन्न होणार नाहींत. आतां जरी भोक्ता (जीव) हा ब्रह्माचें कार्य नाहीं, कारण ' त्याला उत्पन्न करून त्यामध्येच (तो) प्रविष्ट झाला ' (तै. २।६) या श्रुतीवरून उत्पत्तिरहित असा जो ब्रह्म तोच कार्यामध्ये प्रविष्ट झाल्यामुळे भोक्ता होतो ' असें समजतें तथापि कार्यामध्ये प्रविष्ट

३ देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे मनुष्य ' भोक्ते ' होत; व पुष्प, तृण वगैरे ' भोग्य वस्तू ' होत. आतां तुमच्या मतीं देवदत्त वगैरे जगातील पदार्थ ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत; तसेंच पुष्प, तृण वगैरे जगातील पदार्थही ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत. तेव्हां देवदत्त वगैरे मनुष्यही पुष्प, तृण वगैरे-पासून भिन्न नाहींत. म्हणजे या पदार्थांना परस्परांची अवस्था प्राप्त होते असें अर्थात् शिद्ध होतें.

४ कार्य आणि कारण एक आहेत असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीनें.

५ तेव्हा फेंस, तरंग वगैरे जीं समुद्राचीं कार्यें त्यांचा दृष्टांत देऊन भोक्ता आणि भोग्य यांच्या-मधील भेदाची जी उपपत्ति केली आहे ती बरोबर नाही.

६ शरीराला.

७ परमात्मा.

ज्ञानानंतर त्या त्रष्टयाचे त्या (कार्यरूप) उपाधीच्या योगाने (जीवरूपी) अनेक भेद होऊ शकतात. ज्याप्रमाणे आकाश (एक असूनही) घट वगैरे उपाधीच्या योगाने त्या आकाशाचे अनेक भेद होतात (त्याप्रमाणेच वरील गोष्ट होय). तेव्हा याप्रमाणे भोक्ता आणि भोग्य हे जरी परस्कारण जे ब्रह्म त्याहून भिन्न नाहीत, तरी समुद्रतरंगन्यायाने त्याच्यामध्ये भेद संभवतो हे सिद्ध झाले. (१३)

[आता येथून सहाय्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चवदाव्या सूत्रापासून विसाव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत सारांश.— (सू० १४) 'भोक्ते निराळे आणि भोग्य निराळे' असा जो व्यवहारामध्ये भेद भासतो तो पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणे कबूल करूनच त्याची उपपत्तीही करून दाखविली, परंतु वास्तविक विचार केला असता हा भेदच मुळीं रावा नाही. कारण आकाश वगैरे सर्व जग हे परमात्म्याचे कार्य असल्यामुळे ते परमात्म्याहून निराळे नाही 'एतरे अस्तित्व एका परमात्म्याचेच आहे' असे श्रुतीवरून सिद्ध होते शका — ज्याप्रमाणे एखादा सवय बुध 'बुध' या रूपाने एकच आहे, पण त्यामध्ये 'शाखा' या रूपाने अनेक वस्तू असतात त्याप्रमाणे हे सर्व जग परमात्मा आहे हे एतरे, पण त्यामध्ये भोक्ता, भोग्य वगैरे ज्या भिन्न भिन्न अनेक वस्तू त्याचेही अस्तित्व एतरेच आहे त्यापैकी 'एक परमात्मा आहे' असे ज्ञान जेव्हा होते तेव्हा मोक्ष प्राप्त होतो आणि जेव्हा 'अनेक वस्तू आहेत' असे ज्ञान होते तेव्हा सर्व प्रकारचा व्यवहार होतो उत्तर — 'अनेक वस्तूना एतरे अस्तित्व नाही, एकाचेच म्हणजे कारणाचेच अस्तित्व एतरे आहे' असे श्रुतीवरून सिद्ध होते शिवाय लौकिक व्यवहार सिद्ध होण्याकरिता अनेक वस्तूचे अस्तित्व मानावयाचे, परंतु ज्याअर्थी 'लौकिक व्यवहारच मुळीं रावा नव्हे' असे श्रुतीवरून सिद्ध होत आहे, त्याअर्थी अनेक वस्तूना त्या रीतीने अस्तित्व मानण्याचे काही कारण नाही शिवाय, जर अनेक वस्तूना एतरेच अस्तित्व असेल, तर त्याचा त्याच्या ज्ञानाने बाध होणार नाही, व त्यामुळे सवाराचे अस्तित्वही नष्ट होणार नाही ते हा अर्थातच जीवाना मोक्ष प्राप्त होणार नाही शका — लौकिक व्यवहार जर रावा नव्हे, तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणे अप्रमाण मानावी लागतील, व 'शाखही रोटच आहे' असे मानावे लागेल, तेव्हा त्या शाखाने सांगितलेले आत्मैकत्व देखील रोटेच होईल उत्तर.— ह्या सर्व गोष्टी आत्मैकत्व समजण्यापूर्वीच्या आहेत आता शाख ह जरी वास्तविक रीतीने रोटेच आहे तरी त्याने सांगितलेले आत्मैकत्व रोटे नव्हे ज्याप्रमाणे स्वप्न जरी रोटे आहे तरी जागेपणीं त्या स्वप्नाचे जे स्मरण होते ते काही खोटे होत नाही, त्याप्रमाणेच हे होय. शिवाय 'आत्मा एक आहे' या गोष्टीविषयी कोणीही वाद करू नये कारण वेदान्तवाक्यावरून 'मी आत्मा आहे' असे ज्ञान झाले म्हणजे मग तेथे 'कोण, कोठे, कसे, काय,' अशी काहीच शका उरत नाही आता जो श्रुतीमध्ये ब्रह्माला मृच्छिकेचा दृष्टात दिला आहे त्यावरून ब्रह्म हे जगाचे कारण आहे एवढीच गोष्ट ध्यावी 'ज्याप्रमाणे मृच्छिकेचा घट हा परिणाम आहे त्याप्रमाणे ब्रह्माचा जग हा परिणाम आहे' असे मान त्या दृष्टांतावरून समजू नये कारण 'ब्रह्म हे विकाररहित आहे'

८ तेव्हा वास्तविक रीतीने जरी जीवाला 'कार्य' म्हणता येत नाही तरी त्याने शरीर वगैरे उपाधी नवीन धारण केल्यामुळे 'जणू काय तो जीव' कार्य आहे असा भास होतो ते हा उपाधीच्या सत्रधाने जीवाना 'कार्य' असे म्हणता येत असल्यामुळे समुद्राच्या लाटा वगैरे कार्यांचा जो दृष्टात दिला आहे तो योग्यच आहे

असं श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तात्पर्य, जगाचें परं अस्तित्व कोणत्याही रीतीनें सिद्ध होत नाही. 'ईश्वर हा जगाचें नियमन करणारा आहे' इत्यादि व्यवहार देतील व्यवहारावसें तलेच आहेत म्हणजे अज्ञानमूलकच आहेत. वास्तविक रीतीनें विचार केला असता परमात्मा हा कोणाचें नियमन करीत नाही व कोणाचें कारणही होत नाही. (सू. १५) ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाही; कारण ब्रह्म असतानाच जगाची उपलब्धि होते. आता जर अग्नीपेक्षा धूम निराळा असूनही त्याची उपलब्धि अग्नि असतानाच होते तरी तेथे धूमाचे ठिकाणीं अग्निमुद्रि होत नाही; आणि कार्यवर कारणची बुद्धि होते; उदा० घटाचे ठिकाणीं 'ही मृत्तिच आहे' अशी बुद्धि होते; म्हणून मृत्तिकेपेक्षा घटाला निराळें अस्तित्व नाही त्याप्रमाणें ब्रह्मापेक्षा जगाला निराळें अस्तित्व नाही. अथवा 'ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाही' याचे कारण असें आहे कीं ज्याप्रमाणें पटामध्ये त्याचें कारण जे तंतु तेच फक्त आडवे उभे दृष्टीस पडतात, त्या तंतूशिवाय पट म्हणून काही निराळा पदार्थ बिलकूल उपलब्ध होत नाही, त्याप्रमाणेंच या जगामध्येही सूक्ष्म रीतीनें विचार केला असता पंचमहाभूतें उपलब्ध होतात व त्यांच्यापलीकडे केवळ ब्रह्मच उपलब्ध होत. (सू. १६) शिवाय, जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी त्याचें अस्तित्व कारण (ब्रह्म-) रूपानें आहे असें श्रुतीवरून समजत असल्यामुळे या जगाला ब्रह्माशिवाय निराळें अस्तित्व नाही असें सिद्ध होते. (सू. १७) आता 'जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी असत होतें' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याचा 'जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी असत असल्यासारखें होतें' असा अर्थ समजावा, कारण उत्पत्तीच्या पूर्वी जग हें नावारूपाला आले नसल्यामुळे तें त्या वेळीं असून नसल्यासारखेंच होतें. तात्पर्य, उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाला कारण- (ब्रह्म-) रूपानें अस्तित्व असल्यामुळे 'ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाही' असें सिद्ध होतें (सू. १८) 'कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वात असतें, आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें' या दोन गोष्टी युक्तीवरून आणि श्रुतीवरून सिद्ध होतात. युक्ति अशी:— जर घट हा उत्पत्तीच्या पूर्वी मृत्तिकेच्या रूपानें अस्तित्वात नसेल तर तो मृत्तिकेपासूनच का उत्पन्न होतो तें सांगता येणार नाही. आता 'मृत्तिकेमध्येच घट उत्पन्न करण्याची शक्ति आहे' असें मानावें तर तसें मानूनही भागत नाही. कारण ती शक्ति जर घटरूपीच असेल तर उत्पत्तीच्या पूर्वी घट असल्यासारखाच झाला. घटरूपी नसेल तर अर्थातच घटाचा आणि त्या शक्तीचा काही संबंध नसल्यामुळे मृत्तिकेपासूनच घट का उत्पन्न होतो हें सांगता येणार नाही. शिवाय, मृत्तिका आणि घट यामध्ये भेद भासत नसल्यामुळे त्यांचें ऐक्यच मानले पाहिजे. आता 'मृत्तिका आणि घट याचा समवायसंबंध असल्यामुळे त्यामध्ये भेद भासत नाही' असेंही म्हणता येत नाही. कारण त्या समवायसंबंधाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशी दुसरा संबंध मानता येत नाही. आता 'स्वतःच जो संबंध त्याला दुसऱ्या संबंधाची जरूर लागत नाही' असें म्हणावें तर संयोग-संबंधाचा जो संयोगी पदार्थाशी समवायसंबंध मानला आहे तो निरर्थक होईल आता जर दुसरा संबंध मानला तर 'त्या संबंधाला आणखी तिसरा संबंध मानावा लागेल, त्यालाही आणखी संबंध मानावा लागेल' अशी अनवस्था येईल. शिवाय मृत्तिका आणि घट यांचें ऐक्यच भासत असल्यामुळे त्यामध्ये समवायसंबंधाची कल्पना विरुद्ध आहे. शिवाय, 'मृत्तिकेपेक्षा घट निराळा आहे' असें जर तूं म्हणतोस तर तो मृत्तिकेवर कसा राहतो तें तुला सांगता आलें पाहिजे. पण तें तर तुला सांगता येत नाही. कारण, जर तो मृत्तिकेच्या सर्व अवयवावर मिळून राहील तर मृत्तिकेच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होत नसल्यामुळे घटाचें ज्ञानच मुळीं होणार नाही. जर मृत्तिकेच्या अवयवाशिवाय घटाचे आणखी निराळे अवयव आहेत अशी कल्पना करतील तर त्या निराळ्या कल्पिलेल्या एकेक

अवयवाच्या योगानें मृत्तिकेच्या एकेक अवयवावर घट राहूं शकेल, आणि मृत्तिकेच्या काहीं अवयवा-
च्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञानही होईल. परंतु त्या कल्पिलेल्या अवयवावर घट कसा राहतो हा प्रश्न पूर्ववत्
उद्भवत असल्यामुळे त्या प्रश्नाचें उत्तर देताना फिरून तुला हीच नड पडणार आहे. आता मृत्तिके-
च्या एकेक अवयवावर घट राहतो असें म्हणशील तर एका घटाला आपल्या सर्व अवयवावर एकदम
राहतो येत नसल्यामुळे त्या घटाचें दोन्ही बाजूंनी दोन मनुष्यांना एकदम ज्ञान होणार नाही. आतां
'गोत्र जसें प्रत्येक गाईवर पूर्ण रीतीने राहतें तसा घट हा आपल्या प्रत्येक अवयवावर पूर्ण रीतीनें
राहतो' असें म्हणशील तर तेंही यशस्वर नाही. कारण, ज्याप्रमाणें एक गाय पाहिली असता गोत्राचें
ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें घटाचा एक अवयव म्हणजे एक कण पाहिला असता घटाचें ज्ञान होत नाही.
शिवाय, ज्याप्रमाणें गोत्राचें कार्य कोणतीही एखादी गाय घेऊन तिच्याकडून करता येत त्याप्रमाणें
घटाचे 'पाणी आणणें' वगैरे कार्य त्याचा कोणताही एखादा अवयव घेऊन त्याच्याकडून करता
आले असतें; तसेंच धार काढणे हें गाईचें कार्य तिच्या शिंगातूनही करता आले असतें, एवंदरीत
कार्य हें कारणावर कसे राहतें ते सांगता येत नाही असे सिद्ध झालें. शिवाय उत्पत्तीच्या पूर्वी जर
घट नसेल तर त्या उत्पत्तीला कर्ताच नाही असें होईल. पण तें तर विरुद्ध आहे. कारण उत्पत्ति ही
क्रिया असल्यामुळे तिला कर्त्याची अवश्य जरूर आहे. आता "घटाचा मृत्तिकेशीं किंवा अस्तित्वाशीं
जो संघर्ष त्यालाच 'उत्पत्ति' म्हणतात, तो काहीं क्रिया नव्हे" असेंही म्हणता येत नाही. कारण,
तुझ्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वी घट हा अभावरूप असल्यामुळे त्याचा भावरूप पदार्थाशीं म्हणजे मृत्ति-
केशीं संघर्ष घडत नाही. शिवाय, 'उत्पत्तीच्या पूर्वी घटाचा अभाव होता' हें तुजें म्हणणे बरोबर
नाहीं. कारण अभावाला कोणत्याही प्रकारची मर्यादा द्यावता येत नाही. आतां 'उत्पत्तीच्या पूर्वी घट
हा अस्तित्वात असल्यामुळे कुंभाराचा व्यापार फुटत आहे' असें मान समजू नये. कारण मृत्तिकेलाच
एक विशेष प्रकारचा आकार देण्याच्या कामी कुंभाराचा व्यापार उपयोगी पडत आहे. परंतु निराळा
आकार आल्यामुळे वस्तु मान निराळी होत नाही बीजाला अंकुर फुटतेवेळीं देखील 'तो अंकुर पूर्वी
नसून नवीनच उत्पन्न होतो' असें समजू नये तर बीजालाच काहीं प्यारत अवयव मिळून निराळा आकार
येतो हा निराळा आकार आला म्हणजेच तेथे 'ती वस्तु उत्पन्न झाली' असें म्हणण्याची लोकांमध्ये
बहिष्काट आहे. आता तेवढ्यानेच जर ती वस्तु निराळी मानशील तर 'आईच्या पोटात असलेलें मूल
निराळें, आणि जन्मलेलें मूल निराळें' असें तुला मानावें लागेल. तसेच, 'घट वगैरे कार्य हें उत्पत्तीच्या
पूर्वी मृत्तिका वगैरे कारणाच्या रूपानें असतें' असच मानलें पाहिजे; न मानशील तर उलट तुझ्याच
मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वी घट नसल्यामुळे कुंभाराच्या व्यापाराला विषय मिळणार नाही. शिवाय 'उत्प-
त्तीच्या पूर्वी कार्य असतें' ही गोष्ट श्रुतीवरूनही सिद्ध होत आहे. (सू० १९) आता उत्पत्तीच्या पूर्वी
कार्याचें जें ज्ञान होत नाही त्याचें कारण असे आहे कीं त्या वेळीं कार्य हें अस्पष्ट असतें. ज्याप्रमाणें पट
गुंडाळून ठेवला असता तो अस्पष्ट असल्यामुळे त्याचें ज्ञान होत नाही त्याप्रमाणेंच हें होय. (सू० २)
ज्याप्रमाणें प्राणायामाच्या योगाने प्राणाच्या क्रिया बंद होऊन ते प्राण फक्त कारणरूपानें राहिले असता
त्यावेळीं 'जगणे' एवढेंच कार्य होतें, परंतु हात पाय आपटवणे, पसरणे वगैरे कार्य होत नाही
च त्याच्या क्रिया चाळू द्याव्या म्हणजे तेंच आखडणें वगैरे कार्य होऊं लागतें, पण तेवढ्यानें काहीं ते
प्राण भिन्न होत नाहीत त्याप्रमाणेंच कार्य हे उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणाच्या रूपानें राहत आहे, परंतु
तेवढ्यानें त्या कार्यकारणामध्ये भेद मानता येत नाही.]

तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः ॥ १४ ॥

१४ 'आरंभ शब्द' वगैरैवरून त्यांचें (म्ह. कार्य
आणि कारण यांचें) ऐक्य (सिद्ध
होतें). (६)

भोक्ता आणि भोग्य यांमध्ये जो व्यावहारिक भेद दृष्टीस पडतो तो धेऊन (मागील सूत्रात पूर्वपक्षाचें) खंडन केलें. परंतु वास्तविक रीतीनें (भोक्ता आणि भोग्य यांमध्ये) भेद नाही. कारण त्यांच्या मध्ये कार्यकारणभाव असल्यामुळें ऐक्य आहे असें समजते. आकाश वगैरे जें हें बहुविध जग दृष्टीस पडतें तें कार्य होय, आणि परब्रह्म हें कारण होय. त्या कारणाहून वास्तविक रीतीनें कार्य भिन्न नाही म्हणजे त्या कारणाहून कार्याला पृथक् अस्तित्व नाही असें समजतें. कशावरून ? 'आरंभ शब्द' वगैरैवरून. 'एका वस्तूचें ज्ञान ज्ञात्याने सर्व वस्तूचें ज्ञान होतें' अशी प्रतिज्ञा करून श्रुतीनें ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकरितां दृष्टांत देतांना 'आरंभ' शब्दाचा उपयोग केलेला आहे:— 'हे सोम्य ! ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व मृण्मय वस्तूचें ज्ञान होतें; कारण विकार म्हणजे ज्याचा आरंभ वाणीपासूनच आहे असें (केवळ) नाम होय. मृत्तिका हेंच खरें होय ' (छां. ६।१।१). या श्रुतीचा अर्थ असा:— एका मृत्तिकेच्या गोळ्याचें वास्तविक रीतीनें म्हणजे 'मृत्तिका' या रूपानें ज्ञान झालें म्हणजे घट, शराव, उदंचन वगैरे सर्व मृत्तिकेच्या घडलेल्या वस्तूचे ज्ञान होतें. कारण त्या सर्वांचें मृत्तिका हें एकच स्वरूप आहे. घट, शराव, उदंचन वगैरे जे विकार आहेत ते केवळ नामें होत. वाणीमध्येच त्यांचें अस्तित्व आहे, व त्यांचा वाणीपासूनच आरंभ (म्ह. उत्पत्ति) आहे. वस्तुतः विकार म्हणून काहीं नाही. आणि केवळ नाम खोटे होय मृत्तिका हीच खरी वस्तु होय, हा ब्रह्माला दृष्टत दिला आहे. तेव्हा या दृष्टतामध्ये असलेल्या 'आरंभ' शब्दावरून 'दाष्टांतिक जें ब्रह्म त्याहून देखील पृथक् असें कोणतेंच कार्य अस्तित्वात नाही' असें समजतें, तसेंच पुनः 'तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं ब्रह्माचीं कार्ये आहेत '

१ अनेक प्रकारचें.

२ भाळा.

३ पोहोरा.

४ 'घट', 'शराव' वगैरे ह्या मृत्तिकेहून निघळ्या वस्तु नाहीत. मृत्तिकेलाच हीं निरनिराळीं नांवें प्राप्त झाली आहेत. सारी वस्तु म्हटली म्हणजे मृत्तिकाच होय.

५ ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचें कार्य जो घट त्याचा केवळ वाणीपासून आरंभ आहे, म्हणजे घट हा मृत्तिकेच्या काही वास्तविक निराळा पदार्थ नाही असें ह्या आरंभ शब्दावरून समजतें त्याप्रमाणें

असे सांगून 'त्या तेज, उदक आणि पृथ्वी यांच्या कार्यांना तेज, उदक आणि पृथ्वी यांहुन पृथक् अस्तित्व नाही' असे श्रुति सांगते:—'(अशा रीतीने) अग्नीचे अग्नित्व नाहीसे झाले. विकार म्हणजे ज्याचा आरंभ वाणीपासूनच आहे असे (केवल) नाम होय. तीन रंग हीच काय ती खरी वस्तु होय' इत्यादि. 'आरंभ शब्द वीरवरून' यांतील 'वीरे' शब्दाने 'आत्म्याचे ऐक्य प्रतिपादन करणे' हे ज्यांचे तात्पर्य आहे अशा पुढील श्रुतीही दाखवून देण्याः—'ह्या सर्वांचा तें' आत्मा आहे; तें सत्य आहे; तो आत्मा आहे; तें तू आहेस' (छां. ६।८।७); 'जे हे सर्व तो आत्मा होय' (बृ. २।१।६); 'हे सर्व ब्रह्मच होय' (मुं. २।२।११); 'हे सर्व आत्माच होय' (छां. ७।२।५।२); 'येथे अनेक असे काही नाही' (बृ. ४।४।२५). शिवाय दुसऱ्या कोणत्याही रीतीने 'एका वस्तूच्या ज्ञानाने सर्व वस्तूंचे ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होत नाही. म्हणून व्याप्रमाणे घटाकाश, कारकाकार्षी वगैरे (आकाश) महाकाशाहुन भिन्न नाहीत, तसेच व्याप्रमाणे 'मृगजल' वगैरे वस्तू 'खारे मैदान' वगैरे वस्तूपासून भिन्न नाहीत, कारण 'ते क्षणांत दिसतें आणि क्षणांत नाहीत' अशी त्या मृगजलाची स्थिति असल्यामुळे त्याला निश्चित असे काहीच स्वरूप नाही; व्याप्रमाणे 'ह्या भोक्ता-भोग्य बहुविध जगाळाही ब्रह्माहुन पृथक् अस्तित्व नाही' असे समजावे.

शंका:—ब्रह्म अनेकरूपी आहे. व्याप्रमाणे बुद्ध्याला अनेक शाखा असतात त्याप्रमाणे ब्रह्म हे अनेक शक्ती आणि अनेक प्रवृत्ती यांनी युक्त आहे, म्हणून (ब्रह्माची)

ब्रह्माचे कार्य जें जग त्याचा केवल वाणीपासूनच आरंभ आहे, म्हणजे जग हे ब्रह्मापेक्षा काही वास्तविक निराळे नाही असे समजते.

६ अग्नि हा तेजाचा विकार असल्यामुळे त्याला तेजाहुन पृथक्-अस्तित्व नाही या रीतीने.

७ तीन रंग म्हणजे पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें होत. कारण पृथिवीचा रंग काळा, जलाचा रंग पांढरा, आणि तेजाचा रंग लाल आहे; म्हणून येथे 'तीन रंग' हा शब्द 'तीन भूतें' या अर्थी लक्षणेनें योजिला आहे.

८ तीन भूतें देखील (ब्रह्माचीं) कार्येच असल्यामुळे सऱ्या वस्तू नव्हेत; तर त्यांचे कारणच खरी वस्तू होय. अशा रीतीने जगामध्ये एका ब्रह्मात्म्यच सारे अस्तित्व आहे असे या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

९ जगातील सर्व वस्तूंचा.

१० ब्रह्म.

११ ज्याअर्थी ब्रह्म हे जगातील सर्व वस्तूंचा आत्मा आहे, त्याअर्थी जगातील सर्व वस्तू ब्रह्माहुन निराळ्या नाहीत असे या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

१२ 'जगातील सर्व वस्तूंना ब्रह्माहुन पृथक् अस्तित्व नाही' या रीतीशिवाय दुसऱ्या.

१३ कर्मदलमधील आकाश.

१४ कार्योन्मुखता.

एकरूपता आणि अनेकरूपता ह्या दोन्हीही खऱ्याच आहेत. उदाहरणार्थः— वृक्ष या रूपाने वृक्ष एक आहे, पण शाखा या रूपांनी तो अनेक आहे; तसेच समुद्र या रूपाने समुद्र एक आहे, पण फेंस तरंग वगैरे ' ' रूपांनी तो अनेक आहे; तसेच मृत्तिका या रूपाने मृत्तिका एक आहे, पण घट, शराव वगैरे रूपांनी ती अनेक आहे. आतां त्यांपैकी ब्रह्माचा एकत्वरूप भाग घेतला म्हणजे ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति सिद्ध होते; व अनेकत्वरूप भाग घेतला म्हणजे कर्मकांडावर अवलंबून असणारे सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सिद्ध होतात. आणि या मताला मृत्तिका वगैरेचे दृष्टांत (अगदी) बरोबर जुळतील. उत्तरः— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण 'मृत्तिका हीच खरी वस्तु होय' या वाक्यावरून दृष्टांतामध्ये 'उपादानकारणच खरी वस्तु आहे' असे निश्चित होतें. शिवाय 'आरंभण' शब्दावरून 'सर्व कार्ये मिथ्या आहेत' असे समजतें. शिवाय, दाष्टांतिकामध्ये देखील 'एक परमकारणच काय ती खरी वस्तु आहे' असे 'ह्या सर्वांचा हा आत्मा आहे; तें सत्य आहे' या वाक्यावरून निश्चित होतें. शिवाय 'हे श्वेतकेतो ! तो आत्मा आहे; तें तूं आहेस' या वाक्यात 'शरीरामध्ये राहणारा (जो जीव तो) ब्रह्मरूपी आहे' असे सांगितलें आहे. जीवाचें हें ब्रह्मरूपत्व स्वतःसिद्ध आहे, तें यत्नानें साध्य करून घेण्याचें नाही. तेव्हा 'जीव ब्रह्मरूपी आहे' ही गोष्ट एकदां शाखावरून समजली, म्हणजे मग 'जीव शरीररूपी आहे' ही जी मनुष्याची स्वाभाविक बुद्धि तिचा बाध होतो, ज्याप्रमाणें 'ही रज्जु आहे' असे समजले म्हणजे मग 'हा सर्प आहे' या बुद्धीचा बाध होतो (स्वाप्रमाणेच हे होय), 'जीव शरीररूपी आहे' या बुद्धीचा एकदां बाध

१५ 'वगैरे' शब्दानें 'बुडबुडे' घ्यावे.

१६ कारण, घट वगैरे जसे मृत्तिकेचे खरोखरच परिणाम आहेत, तसें या मतीं जग हें ब्रह्माचा खरोखरच परिणाम आहे असें मानलें आहे.

१७ जर संसार सदा असेल तर जीव हा त्या संसारानें युक्त असल्यामुळे तो ब्रह्मरूपी आहे असें जे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें संभवत नाही. तेव्हा त्या श्रुतीवरून संसाराला सारें अस्तित्व नाही असें सिद्ध होतें.

१८ कारण, श्रुतीमध्ये 'तं (ब्रह्म) तूं आहेस' असें म्हटलें आहे. 'तें तूं हो' असें म्हटलें नाही. जर 'तें तूं हो' असें म्हटलें असतें, तर जीवानें काहीं एक यत्न करून आपल्याला ब्रह्मरूपत्व साध्य करून घेण्याचें आहे असें झालें असतें; आणि मग जीव हा मूळचा ब्रह्मरूप नाही असा अर्थातच निश्चय होत असल्यामुळे पूर्वपक्षाच्या मताप्रमाणे संसाराला सारें अस्तित्व मानता आले असतें. पण ज्याअर्थी श्रुतीमध्येच मुळी 'तें तूं आहेस' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी जीवाल ब्रह्मरूपत्व स्वतःसिद्ध आहे असेंच मानावें लागतें. एकेंदरीत, संसाराला सारें अस्तित्व कोणत्याही रीतीनें देतां येत नाही.

ज्ञाला म्हणजे त्या बुद्धीवर अवलंबून असलेला जो मनुष्याचा सर्व नैसर्गिक व्यवहार—जो व्यवहार सिद्ध करण्याकरतांच ब्रह्माचा अनेकत्वरूप एक दुसरा भाग मानावयाचा—तो सर्व व्यवहार बाधित होतो. शिवाय 'जेथे याला सर्व आत्मरूपच झाले, तेथे तो कशाने कोणाला पाहील ?' (वृ. २।४।१३) इत्यादि श्रुतीही 'ब्रह्मच सर्वांचा आत्मा आहे' असे समजणाऱ्याला क्रिया, कार्य, फल वगैरे सर्व व्यवहार नष्टप्राय आहेत असेच सांगतात. आतां 'हे सर्व व्यवहार एका विशिष्ट अवस्थेतच (मनुष्याला) नष्टप्राय होतात' असे श्रुतीने सांगितले आहे असे मानणे यथोक्त नाही. कारण 'तें तूं आहेस' या वाक्यांत 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' ही जी गोष्ट सांगितली आहे ती कोणत्याही एका विशिष्ट अवस्थेला अनुलक्षून सांगितलेली नाही. शिवाय, तत्कारण्याच्या साहाय्याने 'खोटे बोलणारा मनुष्य बद्ध होतो, पण खरे बोलणारा मनुष्य मुक्त होतो' असे सांगणारी श्रुति, 'ब्रह्माचे एकत्व' हांचे एक खरी वस्तु होय, व 'ब्रह्माचे' अनेकत्व' हा केवळ मिथ्याज्ञानाचा प्रसार होय, असेच सांगते. जर (ब्रह्माचे एकत्व आणि

१९ उदा.—पाहणे ही क्रिया होय.

२० उदा.—'पाहणारा मनुष्य,' आणि 'पहावयाची वस्तु' इत्यादि 'पाहणे' या क्रियेची कर्ता, कर्म वगैरे कारकें होत.

२१ एखादी वस्तु पाहिली असता तीपासून उत्पन्न होणारे जे सुखदुःख तें त्या 'पाहणे' या क्रियेचें फल होय.

२२ 'वगैरे' शब्दानें 'चालणें' 'बोलणें' वगैरे इतर सर्व प्रकारचे व्यवहार व्याप्ते.

२३ जीवाला ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यावर प्राप्त होणारी जी मोक्षावस्था तीतच.

२४ श्रुतीमध्ये 'कशाने कोणाला पाहील' ही जी स्थिति वर्णिली आहे ती मोक्ष प्राप्त झाल्या-नंतरचीच वर्णिली आहे; मोक्षप्राप्तीच्या पूर्वीची नव्हे. तेव्हा अर्थातच मोक्षाच्या पूर्वी सर्व व्यवहार नष्टप्राय होत नसल्यामुळे संसाराला रुरे अस्तित्व आहे असे मानले असता या श्रुतीचा काही विरोध येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२५ तेव्हा त्याअर्था 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे तेथे दुसरे काही नाही' ही गोष्ट नेहमीचीच आहे असे या श्रुतीवरून सिद्ध होवें, त्याअर्था या श्रुतीला अनुसरून पूर्वीच्या श्रुतीमध्ये 'कशाने कोणाला पाहील ?' ही जी स्थिति वर्णिली आहे ती देखील नेहमीचीच आहे असे म्हटले पाहिजे. कारण व्यवहार नष्टप्राय होण्याला ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे हीच गोष्ट कारण आहे; आणि ती तर गोष्ट नेहमीचीच आहे.

२६ ज्याप्रमाणें लोकामध्ये एखाद्या चोरानें 'मी चोरी केली नाही' असे भाषण केले असता तें भाषण रुरे आहे किंवा खोटे आहे हें समजण्याकरिता 'दिग्घ' करतात म्हणजे त्याच्या हातात कुन्हाड तापवून देतात; जर तो खोटे बोलत असेल तर त्याचा हात भाजतो, आणि लोक त्याचे बंधन करतात, पण जर तो खरे बोलत असेल तर त्याचा हात भाजत नाही, आणि लोक त्याला सोडून देतात; त्याप्रमाणें 'जगामध्ये अनेक वस्तू आहेत' असे बोलणारा मनुष्य खोटे बोलत असल्यामुळे संसारामध्ये बद्ध होतो, आणि 'ब्रह्म ही एकच वस्तू आहे' असे बोलणारा मनुष्य खरें बोलत असल्यामुळे मुक्त होतो असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे.

अनेकत्व हीं) दोन्ही खरीं असतीं, तर संसारामध्ये पडलेल्या मनुष्याला 'खोटे बोलणारा' असे श्रुतीनें कसें म्हटले असेतें ? शिवाय, 'जो येथें जणू काय भेद आहे असें पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रतें प्राप्त होतो' (बृ. ४।४।१९) ही श्रुतीही भेद पाहणाऱ्या मनुष्याची निंदा करून वरील गोष्टच सांगते. शिवाय, ह्या मतीं ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति संभवत नाही. कारण 'ज्याचा तत्त्वज्ञानानें वाध होईल असें मिथ्याज्ञान म्हणून एक संसाराचें कारण आहे' असें (ह्या मताचें प्रतिपादन करणारे लोक) मानीत नाहींत आणि जर (एकत्व आणि अनेकत्व हीं) दोन्ही खरीं असतील, तर 'एकत्वाच्या ज्ञानानें अनेकत्वाच्या ज्ञानाचा वाध होतो' असें कसें म्हणता येईल ?

शंका:— जर केवळ एकत्वच (खरे म्हणून) मानलें, तर (जगामध्ये) अनेकत्व हा पदार्थ नसल्यामुळे प्रत्यक्ष वेगळे लौकिक प्रमाणाना विषय मिळणार नाहीं; त्यामुळे तीं प्रमाणें अप्रमाण होतील. ज्याप्रमाणें 'स्थाणु' वेगरेचें ठिकाणीं ('हे स्थाणु वेगरे आहेत' अशीं खरीं ज्ञानें उत्पन्न झाल्यावर) 'हे पुरुष वेगरे आहेत' अशीं ज्ञानें अप्रमाण होतात त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. तसेंच विधिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र हीं अनेकत्वावर अवलंबून असल्यामुळे अनेकत्व नसेल तर तीं शास्त्रें देखील अप्रमाण होतील. तसेंच मोक्षशास्त्र हें गुरु, शिष्य वेगरेप्रकारचें जें अनेक व त्यावर अवलंबून असल्यामुळे जर (तें) अनेकत्व नसेल तर तें (मोक्षशास्त्र) देखील खोटे होईल. आणि (अशा रीतीनें) मोक्षशास्त्र खोटे झाल्यावर त्या शास्त्रानें प्रतिपादन केलेलें जें 'आत्म्याचें एकत्व' तें तरी खरें म्हणून कसें मानता येईल ? या शंकेवर आमचें उत्तर:— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें स्वप्नातील व्यवहार मनुष्य जागा होण्यापूर्वी खरे मानिले जातात त्याप्रमाणें 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' असें ज्ञान होण्यापूर्वी संसारातील सर्व व्यवहार खरे मानण्यास हरकत नाहीं. जोंपयंत ब्रह्माच्या ऐक्याचें यथार्थ

२७ अनेक संसारयोनीप्रत.

२८ कारण त्याच्या मतीं अनेकत्व हें खरेंच असल्यामुळे त्या अनेक वस्तूंचें जें भेदज्ञान त्याला 'मिथ्याज्ञान' म्हणता येत नाहीं.

२९ ब्रह्म ही एकच वस्तू परीं असल्यामुळे 'ज्ञाता', 'ज्ञेय' वेगरे भिन्न भिन्न वस्तू खऱ्या आहेत असें मानता येत नाहीं, त्यामुळे प्रत्यक्ष, अनुमान वेगरे प्रमाणाना काहीं विषय मिळत नाहीं. कारण या सर्व प्रमाणाना भेदज्ञान आवश्यक आहे.

३० विधिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र हीं 'अमुक मनुष्यानें अमुक गोष्ट करावी किंवा न करावी' असें सांगतात. तेव्हा अर्थातच त्या शास्त्राना, मनुष्य आणि कर्तव्यमोदी इत्यादि अनेक वस्तूंची जरूर असते. यावरून हीं शास्त्रें अनेकत्वावर अवलंबून असतात असें सिद्ध होत.

ज्ञान झालें नाहीं, तोंपर्यंत 'प्रमाण, प्रमेय, फल वगैरे कायें मिथ्या आहेत' अशी बुद्धि कोणाचेही ठिकाणी उत्पन्न होत नाहीं. आपलें मूलचें जें ब्रह्मरूप तें विसरून जाऊन प्रत्येक मनुष्य अज्ञानानें (शरीर, संतति, संपत्ति वगैरे) कार्यावरच 'हें^{३१} मी आहे, हें^{३२} माझें आहे' अशा रीतीनें मापणाचा व आपलेपणाचा आरोप करतो. तेव्हां ब्रह्माच्या ऐक्याचें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सुरू असण्यास हरकत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा प्राकृत मनुष्य निजला असतां तो स्वप्नामयें नानाप्रकारचे पदार्थ पाहतो; व जागा होईपर्यंत 'ते सर्व पदार्थ खरे दिसतात' अशी त्याची खात्री असते, 'ते खोटे दिसत असतील' अशी त्याला त्यावेळीं शंकाही येत नाहीं त्याप्रमाणेंच बरील गोष्ट होय.

शंका:— खोट्या वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्माच्या ऐक्याचें खरें ज्ञान कसे उत्पन्न होईल ? रज्ज्वर कपिलेला सर्प चावला असतां मनुष्य मरत नाहीं. तसेंच मृगजलाचाही 'पिणें', 'स्नान करणें' वगैरे कामांसाठीं उपयोग केला जात नाहीं. उत्तर:— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण 'आपल्याला सर्प चावला अशी शंका येणें' वगैरे कारणांपासून देखील 'मरण' वगैरे कायें उत्पन्न झालेलीं दृष्टीस पडतात. तसेंच स्वप्न पाहणाऱ्या मनुष्याला देखील 'आपल्याला सर्प चावला', 'आपण उदकानें स्नान केलें' वगैरे घडतात असें दिसून येतें. आतां ('स्वप्नाप्रमाणें') स्वप्नांत घडलेलीं कायें देखील खोटींच' असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तर:— जरी हीं कायें खोटी आहेत तरी स्वप्न पाहणाऱ्याला (आपल्याला सर्प चावला, आपण उदकानें स्नान केलें असें) जें त्या कार्याविषयीचें ज्ञान होतें तें खरें होय. कारण मनुष्य जागा झाल्यावरही त्या ज्ञानाचा वाध होत नाहीं. जरी स्वप्नांतून जागा झालेला मनुष्य स्वप्नांत पाहिलेलीं 'सर्प-दंश', 'उदक-स्नान' वगैरे कायें मिथ्या घडलीं असें मानतो, तरी त्या कार्याचें ज्ञान देखील मिथ्याच झालें असें तो मानीत नाहीं. स्वप्न पाहणाऱ्याच्या ज्ञानाचा (जाग्रदवस्थेमध्यें सुद्धां) वाध होत नाहीं. या बरील गोष्टीवरून 'देह हाच आत्मा होय' या मताचें

३१ शरीर.

३२ संतति, संपत्ति वगैरे.

३३ कारण तेथें सर्प रारा नसल्यामुळे 'सर्प चावला' असा फक्त भ्रम होतो.

३४ यावरून स्वप्नरूपी खोट्या कारणापासून ज्ञानरूपी खरें कार्य उत्पन्न होते असें सिद्ध होते असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

खंडन ज्ञाने असे समजावे, 'एखादा मनुष्य कांही काम्य कर्म करीत असतां जर तो स्वप्नामध्ये एखाद्या खीळा पाहील, तर त्यावरून त्या कर्माचे फल (आपल्याला) अवश्य प्राप्त होईल असे त्याने जाणावे' (छां. ५।२।९) ही श्रुतिही ' खोटे असे जे स्वप्नातील खीळा पाहणे त्यापासून खऱ्या अशा फलप्राप्तीचे ज्ञान होते ' असेच सांगते. तसेच दुसरीही श्रुति ' एखाद्याने कांही अरिष्ट चिन्हें प्रत्यक्ष पाहिलीं असतां आपण फार वेळ जगणार नाही असे समजावे ' असे सांगून ' आतां स्वप्नामध्ये एखादा जर काक्या वर्णाच्या व काक्या दाताच्या अशा मनुष्याला पाहील तर तो मनुष्य ह्याला मारील ' इत्यादि वाक्यात ' असत्य असे जे स्वप्नातील पाहणे त्यावरून सत्य असे जे मरण ते सूचित होते ' असेच सांगते. शिवाय, अन्वय आणि व्यतिरेक पाहण्यामध्ये कुशल असलेल्या लोकांचा ' अमुक स्वप्ने पाहिलीं असता तीं शुभसूचक होतात, व अमुक स्वप्ने पाहिलीं असतां तीं अशुभसूचक होतात ' असा हा अनुभव जगामध्ये प्रसिद्ध आहे. शिवाय ' रेवरूपी खोट्या अक्षराच्या ज्ञानापासून अ, आ वगैरे खऱ्या अक्षराचे ज्ञान होते ' असे दृष्टोत्पत्तीस येते. शिवाय, आत्म्याचे ऐक्य प्रतिपादन करणारे हे प्रमाण अगदी

३५ कारण, जर देहच आत्मा असेल तर स्वप्नातील देह आणि जाग्रदवस्थेतील देह हे निर- निराळे असल्यामुळे एका देहाला झालेल्या ज्ञानाचे दुसऱ्या देहाला स्मरण होणार नाही. पण ज्याअर्थी ते स्मरण होते, त्याअर्थी स्वप्नातील आणि जाग्रदवस्थेतील आत्मा एकच आहे असे मानले पाहिजे. तेहा अर्थातच देह हा आत्मा नाही असे सिद्ध होते.

३६ आता खोट्या वस्तूपासून ज्ञानरूपी खरे कार्य उत्पन्न होते ही गोष्ट खरी; पण ते ज्ञान खोट्या वस्तूचेच असते. खोट्या वस्तूपासून सऱ्या वस्तूचे ज्ञान मात्र कधीही उत्पन्न होत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय असल्यामुळे वरील दोष येत नाही असे कोणी म्हणेल. याकरिता पुन्हा हा श्रुतीचा विरोध दिला आहे.

३७ कोणत्याही दोन वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव आहे हे अन्वयव्यतिरेकावरून समजते. उदा०- दंड आणि घट. येथे ' दंड असेल तरच घट उत्पन्न होतो ' हा अन्वय होय, आणि ' दंड नसेल तर घट उत्पन्न होत नाही ' हा व्यतिरेक होय. याप्रमाणे कोणत्याही ज्या दोन वस्तूंमध्ये अन्वयव्यतिरेक संभवतात, त्या दोन वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव निश्चयाने असतो. तेहा एक खरी आणि एक खोटी अशा दोन वस्तूंमध्येही जर अन्वयव्यतिरेक संभवतील, तर तेथे कार्यकारणभाव मानल्याच पाहिजे. उदा०- ' स्वप्न ' हे जे कारण ते जरी खोटे आहे, तरी ' त्यापासून अमुक फल प्राप्त होईल असे ज्ञान होणे ' हे कार्य खरे उत्पन्न होते, असा येथे सऱ्या व खोट्या वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव आहे. कारण ' अमुक स्वप्न पाहिले असता अमुक फल प्राप्त होते ' आणि ' तसे स्वप्न पाहिले नसता तसे कार्य उत्पन्न होत नाही ' असे अन्वयव्यतिरेक येथे संभवतात.

३८ पुस्तकावर काढलेल्या ज्या डाई वगैरेच्या रेखा त्या काही खरीं अथर्वे नव्हेत, तर सऱ्या अक्षरांची चिन्हे होत. जे आपण लोढाने अ आ वगैरे शब्द उच्चारतो तीच सरीं अक्षरे होत.

शेवटलें आहे. कारण येथें दुसऱ्या कशाचीही आकांक्षा राहात नाही. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये 'यज्ञ करावा' असें म्हटलें असतां कोणता (यज्ञ) कोणी कोणत्या रीतीनें (करावा) इत्यादि गोष्टींची आकांक्षा राहते, त्याप्रमाणें 'तें तूं आहेस', 'मी ब्रह्म आहे' असें म्हटलें असतां दुसऱ्या कशाचीही आकांक्षा राहात नाही. कारण या वाक्यापासून 'हें सर्व एक आत्मा होय' असें ज्ञान उत्पन्न होतें. जर (जगामध्ये) दुसरी एखादी वस्तू बाकी राहाील तर तिच्याविषयी आकांक्षा उत्पन्न होईल. परंतु जगामध्ये एका आत्म्यावांचून दुसरी कोणतीच वस्तू बाकी राहत नाही—कीं जिच्याविषयी आकांक्षा उत्पन्न व्हावी. आतां 'हें ज्ञानच मुळीं उत्पन्न होत नाही' असें म्हणणें शक्य नाही. कारण 'ह्या (बापा-) च्या (वचनावरून) तें (आत्मतत्त्व श्रुतकेतूनें) जाणलें' (छा. ६।१६।३) इत्यादि श्रुती आहेत. शिवाय, हें ज्ञान उत्पन्न होण्याला साधन म्हणून वेदश्रवण वगैरे आणि वेदपठन वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत. वरें, हें ज्ञान निष्फळ आहे किंवा भ्रांतिमूलक आहे असेंही म्हणणें शक्य नाही, कारण 'अविद्येची निवृत्ति' हें या ज्ञानाचें फळ दृष्टीस पडतें. शिवाय, ह्या ज्ञानाचा दुसऱ्या कोणत्याही ज्ञानानें बाध होत नोंही. आतां 'हें आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी जगांतील सर्व खरे व खोटे, त्याप्रमाणेंच लौकिक व वैदिक व्यवहार अव्याहत रीतीनें चालतात' असें आम्हीं मागे म्हटलेंच आहे. तेव्हा या शेवटल्या प्रमाणावरून आत्म्याचें ऐक्य सिद्ध होऊन पूर्वीचा सर्व भेद-व्यवहार बाधित झाला म्हणजे मग अनेकरूपी ब्रह्माची कल्पना करण्याला जागा राहत नाही.

शंकाः—श्रुतीनें मृत्तिका वगैरेचे दृष्टांत दिले असल्यावरून 'ब्रह्म परिणामी आहे' हेंच मत श्रुतीला संमत आहे असें समजतें. कारण जगामध्ये मृत्तिका वगैरे पदार्थ परिणामी आहेत असें आढळतें. उत्तर—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण 'तो हा मोठा, जन्मरहित, जरावरहित, क्षयरहित, मरणरहित आणि भयरहित आत्मा ब्रह्म होय' (वृ. ४।४।२५), '(हा) नाही (तो) नाही (असा निषेधमुखानें वर्णिलेला) तो हा आत्मा' (वृ. ३।९।२६), '(तें) स्थूल- (ही) नाही (किंवा). सूक्ष्म- (ही) नाही' (वृ. ३।९।२६) इत्यादि श्रुती 'ब्रह्माला कोणताच विकार नाही' असें सांगतात. त्यावरून 'ब्रह्म कूर्टेत्य आहे' असें समजतें. कारण 'एकाच ब्रह्माला परिणामित्व

३९ तेव्हां हें ज्ञान निष्फळ आहे असें म्हणतां येत नाही.

४० तेव्हां हें ज्ञान भ्रांतिमूलक आहे असेंही म्हणतां येत नाही.

४१ कोणत्याही प्रकारचा परिणाम न पावतां सदेवित एकस्वरूपानें स्थित असणारें.

आणि परिणामरहितत्व असे दोन्ही धर्म आहेत' असे मानणे शक्य नोंही. शंका:— ज्याप्रमाणे (एखाद्या वस्तूला) स्थिति आणि गति (हे दोन धर्म भिन्नकाळीं) असून शक्तात त्याप्रमाणे (ब्रह्मालाही) बरील दोन धर्म भिन्नकाळीं असतात असें कां मानूं नये ? उत्तर:— असें न मानण्याचें कारण ' कूटस्थ ' असें ब्रह्माचें विशेषण आहे. ' कूटस्थ ' अशा ब्रह्मावर स्थितिगतीसारखे अनेक धर्म राहूं शकत नाहींत. आणि ब्रह्माला कोणताच विकार नसल्यामुळे तें कूटस्थ-नित्य आहे असें आम्हीं (मागे) प्रतिपादन केलेंच आहे. शिवाय, ज्याप्रमाणे ब्रह्माच्या ऐक्यज्ञानापासून मोक्ष-(रूपां फल) प्राप्त होतें त्याप्रमाणे ' ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें ' अशा ज्ञानापासूनही एखादें स्वतंत्र फल प्राप्त होतें असें मानतां येत नोंही, कारण तसें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. ' कूटस्थ ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे ' अशा ज्ञानापासूनच फल प्राप्त होतें असें श्रुति सांगिते. उदा:— ' (हा) नाहीं (तो) नाहीं (असा निपेधमुखानें वर्णिलेला) तो हा आत्मा ' असा उपक्रम करून श्रुति म्हणते:— ' हें जनका ! तुला खरोखर अभेद्य प्राप्त झालें आहे ' (वृ. ४।२।४) इत्यादि. तेव्हा यावरून असें सिद्ध होतें कीं ज्याप्रमाणें सफल कर्माभ्यां जवळ सांगितलेलें जें त्याचें अंगभूत इतर कर्म तें निष्फल असें, त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या प्रकरणामध्ये ' सर्व धर्मांनीं आणि भेदांनीं रहित असें जें ब्रह्म त्याच्या ज्ञानापासूनच फलप्राप्ति होते ' असें सांगितले असतां ' ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें ' इत्यादि ज्या निष्फल गोष्टी त्या ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्या ब्रह्मज्ञानाला साधन

४२ तेव्हा श्रुतीमध्ये दिलेल्या मुक्तिचा वगैरे दृष्टातावरून ' ब्रह्म परिणामी आहे ' असे समजू नये, तर ' कार्य आणि कारण एक आहेत ' अशा अभिप्रायानेंच ते दृष्टात दिले आहेत असें समजावें. यावरून जग हें ब्रह्माचा परिणाम न-हे, ब्रह्मावर जगाचा फक्त भास होतो असें सिद्ध होतें.

४३ परिणामित्व आणि परिणामरहितत्व हे अनेक धर्म

४४ जर तसें मानता आले असतें, तर मुक्तिचा वगैरेचा दृष्टात देणाऱ्या श्रुतीचा ' ब्रह्म परिणामी आहे ' असा अभिप्राय मानता आला असता. पण ज्याअर्थी ' ब्रह्म परिणाम-पावतें ' या ज्ञानाचे काहींच फल नाहीं, त्याअर्थी श्रुतीचाही तसा अभिप्राय नाहीं असें जाणावे.

४५ मोक्ष.

४६ उदा०— ' दर्शपूर्णमास ' हें मुख्य कर्म आहे, आणि ' प्रयाज ' हें त्याचें अंगभूत कर्म आहे. दर्शपूर्णमासाचें ' स्वर्ग ' हें फल आहे; परंतु त्या दर्शपूर्णमासाचें अंगभूत जें प्रयाजरूपी कर्म त्याचें काहीं स्वतंत्र फल नाहीं. आता जरी त्याचें स्वतंत्र फल नाहीं तरी दर्शपूर्णमासापासून ' स्वर्ग ' हें फल प्राप्त होण्यामध्ये प्रयाजाचा उपयोग होत असल्यामुळे जें दर्शपूर्णमासाचें फल तेंच प्रयाजाचें फल आहे असें समजावें.

४७ ' ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. यावरून ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें असें सूचित होतें.

म्हणूनच उपयोगी आहेत; त्यांच्यापासून एखादे स्वतंत्र फल प्राप्त होत नाही. बरे, ‘ब्रह्म परिणामी आहे अशा ज्ञानापासून आत्म्याला परिणामित्व हें फल प्राप्त होईल’ असे म्हणणेही बरोबर नाही. कारण (ब्रह्मज्ञानापासून आत्म्याला जें) मोक्ष-(स्वर्ग) फल प्राप्त होते तें) कूटस्थनित्य आहे. बरे, आतां असे म्हणशील कीं कूटस्थ ब्रह्मच आत्मा होय’ असे प्रतिपादन करणाऱ्याच्या मती जगामध्ये एकत्वच सदोदित असल्यामुळे ‘एक स्वामित्व करणारा ईश्वर व एक स्वामित्व करून घेणारा जीव’ असा भाव राहूं शकत नाही व त्यामुळे ‘ईश्वर जगाचें कारण आहे’ ही जी तुमची प्रतिज्ञा तिला विरोध येईल’ तर हेंही तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, अविद्यात्मक जीं नामरूपें तद्रूप वीजाची जी व्यक्ता तिजवर (ईश्वराचें) सर्वज्ञत्व अवलंबून आहे. एकंदरीत, ‘त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झाले’ (तै. २।१) इत्यादि श्रुतींना अनुसरून (अ. १ पा. १ सू. ४) यामध्ये जी आम्ही प्रतिज्ञा केली ती हीच कीं—जगाची उत्पत्ति स्थिति आणि प्रलय हें नित्य शुद्ध बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा, सर्वज्ञ, आणि सर्वशक्तिमान् असा जो ईश्वर त्यापासून होतात; अचेतन अशा प्रधानापासून किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूपासून होत नाहीत—ती आमची प्रतिज्ञा तशीच (कायम) आहे; तिच्या उलट असें आम्ही येथे काहीच प्रतिपादन करीत नाही. शंकाः—‘आत्मा सदोदित एक आणि अद्वितीय आहे’ असे विधान करीत असता ‘उलट काहीच प्रतिपादन करीत नाही’ असे कसे म्हणतां ? उत्तर—कसे म्हणतां तें ऐक. सर्वज्ञ ईश्वराचा जणू काय आत्माच अशीं हीं अविद्येपासून उत्पन्न झालेलीं नामरूपें आहेत. ‘ती ईश्वराशीं एक आहेत’ असेंही म्हणतां

४८ आता वास्तविक रीतीने पाहिलें असता ‘ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें’ हे जरी रारें नव्हे तरी तें मुचविश्यामध्ये श्रुतीचा उद्देश असा आहे कीं ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेचा परिणाम आहे अथ सांगितलें असता घट हा रत्न न हे मृत्तिकेच रत्न आहे अथ समजावें, त्याप्रमाणे जग हें रत्न नव्हे ब्रह्मच रत्न आहे असे समजावें. अशा रीतीने ‘ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावते’ इत्यादि गोष्टी ब्रह्मज्ञानाला उपयोगी पडतात.

४९ जीवाभ्यास.

५० तेव्हा मोक्षरूपी उत्कृष्ट फल संभवत असताना ‘परिणामित्व’ ह्या निकृष्ट फलाची कल्पना करणे बरोबर नाही. कारण जी वस्तु परिणामी असते ती अनित्य असल्यामुळे तिचा केव्हा तरी नाश होण्याचा संभव असतो.

५१ कारण, ब्रह्म हें एकच रारें असल्यामुळे ईश्वर हा कोणाचा ईश्वर आहे हें सांगता येत नाही, आणि जग हें रारें नसल्यामुळे ईश्वर जगाचें कारण आहे असेंही म्हणता येत नाही.

५२ ईश्वर हा जगातील सर्व वस्तू नाचारूपासून आणतो म्हणूनच त्याला ‘सर्वज्ञ ईश्वर’ असे म्हटलें आहे, व ‘जगाचें कारण’ म्हटलें आहे असे या ग्रंथाचें तात्पर्य समजावें.

येत नोंही; किंवा 'ईश्वराहून भिन्न आहेत' असेही म्हणतां येत नोंही. तीं सकल संसाराचीं वीजभूत आहेत. त्यांना श्रुतिस्मृतींमध्ये 'सर्वज्ञ ईश्वराची माया किंवा शक्ति किंवा प्रकृति' असे म्हणतात. 'त्याहून सर्वज्ञ ईश्वर भिन्न आहे' असे पुढील श्रुतीवरून समजतें:—'आकाश हें खरोखर नामरूपांचे प्रकाशक आहे; तीं ज्याच्यामध्ये आहेत ते ब्रह्म होय' (छां. ८।१।११); 'मला नामरूपे व्यक्त करूं दे' (छां. ६।१।१२); 'विद्वान् (असा) आत्म सर्व रूपे उत्पन्न करून त्यांना नावे देऊन (त्यांना त्या नांवांनी) हांका मारीत वसतो' (तै. आ. ३।१।१०); 'जो एका वीजाला अनेक करतो' (श्वे. ६।१२). तेव्हां ज्याप्रमाणें आकाश हें (घटाकाश, करकाकाश या नात्यानें) घट, करक वगैरे उपाधींवर अवलंबून आहे, त्याप्रमाणें ईश्वर हा (ईश्वर अशा नात्यानें) अविद्येनें केलेली जीं नामरूपे तद्रूप उपाधींवर अवलंबून आहे. आणि तोच ईश्वर अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपे त्यांनीं उत्पन्न केलेले जे शरीर वगैरेचे समुदाय (तद्रूप उपाधींवर) अवलंबून असलेले आणि घटाकाशाप्रमाणें स्वतःशीं खरोखर एकरूप असे जे जीवनामक विज्ञानात्मे त्यांवर संसारावस्थेमध्ये स्वामित्व करतो. तेव्हां अशा रीतीनें ईश्वराचें ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व आणि सर्वशक्तिमत्त्व (हे धर्म) अविद्यारूप उपाधीनें केलेला जो (जीवरूप) भेद त्यावर अवलंबून आहेत. वास्तविक रीतीनें ज्याचें स्वरूप विद्येच्या योगानें उपाधींपासून मुक्त झालें आहे अशा आत्म्याचे ठिकाणीं 'एकस्वामित्व करणारा व एकस्वामित्व करून घेणारा' असा व्यवहार किंवा 'एक सर्वज्ञ (व एक किंचिज्ज्ञ)' इत्यादि व्यवहार संभवत नाहींत. श्रुतीही असेंच सांगतात:—'जेथें दुसरे काहीं पाहत नाहीं; ऐकत नाहीं, जाणीत नाहीं, तें मोठें' (छां. ७।२।११); 'परंतु जेथें झाला सर्व आत्मरूपच झालें तेथें तो कशानें काय पाहील ?' (वृ. २।४।१४) इत्यादि. अशा रीतीनें परमार्थावस्थेमध्ये कोणताच व्यवहार असूं शकत नाहीं असें सर्व वेदान्त सांगतात. भगवद्गीतेमध्येही 'ईश्वर हा लोकांचे कर्तृत्व किंवा त्यांचीं कर्मे किंवा त्यांच्या कर्मांचे फलांशीं संयोग उत्पन्न करीत नाहीं; तीं आपल्या स्वभावानें प्रवृत्त होतात. ईश्वर कोणाचें पातक ग्रहण करीत नाहीं, किंवा पुण्यही (ग्रहण करीत नाहीं). अज्ञानानें ज्ञान

५३ कारण, नामरूपें जड आहेत आणि ईश्वर जड नाहीं.

५४ कारण, नामरूपे कल्पित आहेत; आणि कल्पित वस्तूला तर अधिष्ठानभूत वस्तूच्या अस्तित्वाहून निराळें अस्तित्व नाहीं. उदा०—कल्पित सर्पांला रज्जूच्या अस्तित्वाहून निराळें अस्तित्व नाहीं.

५५ नामरूपें जरी ईश्वरपेक्षा निराळीं नाहींत, तरी ईश्वर हा नामरूपाहून निराळा आहे. कल्पित - सर्प जरी रज्जूपेक्षा निराळा नाहीं, तरी रज्जु ही कल्पित सर्पापेक्षा निराळीच असते.

५६ ब्रह्म.

आच्छादित झालें आहे. त्यामुळे प्राणी मोह पावतात ' (भ. गी. ५।१४-१५) यां श्लोकांत ' परमार्थावस्थेमध्ये एक स्वामित्व करणारा व एक स्वामित्व करून घेणारा इत्यादि व्यवहार असू शकत नाहीत ' असेंच सांगितलें आहे. परंतु व्यवहारावस्थेमध्ये ' ईश्वर ' (' जीव ') वगैरे व्यवहार संभवतात असें श्रुतीमध्येही सांगितलें आहे. उदा०— ' हा सर्वांचा ईश्वर आहे; हा भूतांचा अधिपति आहे; हा भूतांचा पालक आहे; ह्या लोकांचा घोंटाळा होऊं नये म्हणून हा त्यांना धारण करणारा असा सेतु आहे ' (वृ. ४।४।२२). भगवद्गीतेमध्ये देखील असेंच सांगितलें आहे:— ' हे अर्जुना ! ईश्वर सर्व भूतांच्या हृदय-प्रदेशामध्ये वास करतो; आपल्या मायेच्या योगानें सर्व भूतांना यंत्रावर चढवून त्यांना तो (गरगर) फिरवतो ' (भ. गी. १८।६१). सूत्रकारांनीं देखील परमार्थावस्थेला अनुलक्षूनच कार्य-कारणांचें ऐक्य सांगितलें आहे, परंतु व्यवहारावस्थे-संबंधानें पाहतां त्यांनीं मागील सूत्रांत ' संसार खरा आहे ' असें धरूनच ब्रह्माला महासमुद्राची उपमा दिली आहे. तसेंच परिणामवादाचा जो त्यांनीं आश्रय केला आहे तोही त्या वादाचा सगुणब्रह्माच्या उपासनेमध्ये उपयोग आहे एवढ्याकरितांच केला आहे. (१४)

भावे चोपलब्धे: ॥ १५ ॥

१५ आणि (कारण) असतांनाच (कार्य) उपलब्ध

होतें म्हणून—(ही कार्य आणि कारण ही एक आहेत). (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही कार्य आणि कारण ही एक आहेत:— कारण असतांनाच कार्य उपलब्ध होतें; कारण नसतांना कार्य उपलब्ध होत नाही. उदा०— मृत्तिका असतांनाच घट उपलब्ध होतो; तसेंच तंदू असतांनाच पट उपलब्ध होतो. आतां ' एक वस्तू असतांना तिच्याहून जी दुसरी वस्तु ती तेंच नियमानें उपलब्ध होते ' असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. उदा०— घोडा बैलाहून निराळा आहे; पण बैल असतांनाच घोडा उपलब्ध होतो असा कांहीं नियम नाही. तसेंच कुंभार असतांनाच घट उपलब्ध होतो असें नाही. कारण, जरी कुंभार आणि घट यांमध्ये ' एक निमित्तकारण आणि एक

५७ कारण, सगुण ब्रह्माच्या उपासनेमध्ये ब्रह्मावर सर्वज्ञत्व वगैरे गुण मानले जातात; आणि ते गुण जगाच्या सत्यत्वामुळेच त्याच्यावर असू शकतात हें वस्तुतः सिद्ध केले आहे. आतां जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे असें मानल्याशिवाय त्याला सत्यत्व देतां येत नाही. अद्या रीतीनें परिणामवादाचा त्या उपासनेमध्ये उपयोग होतो.

१ येथें ' कारण ' शब्दानें उपादानकारण ध्यावें.

कार्य' असा भाव म्हणजे संबंध आहे तरी ते (परस्परान्द्वन) भिन्न आहेत. शंका:—(दोन वस्तू परस्परान्द्वन भिन्न असून) देखील त्यांपैकी एक असतांनाच दुसरी नियमानें उपलब्ध होते असें आढळतें. उदा०—(अग्नि आणि धूम परस्परान्द्वन भिन्न असून देखील) अग्नि असतांनाच धूम नियमानें उपलब्ध होतो. उत्तर:— हें तुजें विधान बरोबर नाही. कारण, गुराख्यांच्या गाढग्यांत सांठवून ठेवलेला धूम अग्नि विहत्यानंतरही उपलब्ध होतो. आतां तूं असें म्हणशील कीं, 'मी धूमाला एक विशेषण देतो; त्या विशेषणानें युक्त धूम अग्नि असतांना उपलब्ध होत नाही' तरी देखील आमच्यावर कांहीं दोष येत नाही असें आम्ही म्हणतो. कारण आमच्या मतीं कार्य आणि कारण एक असण्याचें कारण 'कारण असतांनाच कार्य असतें' एवढीच गोष्ट नव्हे, तर या गोष्टीबरोबर 'कार्याचें भान होतांना त्या कार्यावर कारणाचें भान होतें' हीही गोष्ट आहे. आतां अग्निधूमाचे ठिकाणीं (पहावें तर) हें कारण आढळून येत नाही.

किंवा 'प्रत्यक्ष अनुभव आहे म्हणूनही (कार्य आणि कारण एक आहेत)' असा सूत्राचा पाठ समजावा. (त्या पाठाचा) अर्थ:—'केवळ भ्रंतीवरूनच कार्य आणि कारण एक आहेत असें समजतें' असें नाही; तर प्रत्यक्ष अनुभवावरूनही तीं एक आहेत असें समजतें. 'कार्य आणि कारण एक आहेत' अशाविषयी प्रत्यक्ष अनुभव आहे. उदा:०— तंतूंनीं बनविलेल्या पटाचे ठिकाणीं तंतूंहून व्यतिरिक्त असें एक पटनामक कार्य प्रत्यक्ष दिसत नाहीच; केवळ तंतूंच आढेवे उभे विणलेले प्रत्यक्ष दिसतात. तसेंच तंतूंच्या ठिकाणीं देखील तंतूंचे केवळ अवयवच प्रत्यक्ष दिसतात. तसेंच त्या अवयवांचे ठिकाणीं देखील त्या अवयवांचे अवयवच केवळ प्रत्यक्ष दिसतात. या प्रत्यक्ष अनुभवावरून आपण असें अनुमान केलें पाहिजे कीं तंतूंचे अत्यंत सूक्ष्म अवयव म्हणजे लाल, पांढरा व काळा हे तीन रंग होत; व हे तीन रंग म्हणजे केवळ वायु होय; व वायु म्हणजे

२ 'भूमीवरील एका वस्तूपासून निघून लावल्या लाव आकाशामध्ये जाणारा' हें विशेषण.

३ साठवलेला धूम जरी अग्नीवाचून दृष्टीस पडतो, तरी भूमीवरील एका वस्तूपासून निघून लावल्या लाव आकाशामध्ये जाणारा धूम अग्नीवाचून कधीही दृष्टीस पडत नाही.

४ उदा०—घट पाहिला असता 'ही मृत्तिका आहे' असें भान होतें.

५ धूम पाहिला असता 'धूम हा अग्नि आहे' असें भान होत नाही.

६ तेज, उदक, आणि पृथिवी या तिघांचे क्रमानें लाल, पांढरा, आणि काळा असे तीन रंग असल्यामुळें तीन रंग म्हणजे तेज, उदक, आणि पृथिवी ही तीन भूतें होत. ह्या तीन भूतांपासूनच सर्व वस्तूंची उत्पत्ति होत असल्यामुळें हीं तीन भूतें सर्व वस्तूंचे अवयव आहेत.

७ कारण, वायूपासून बरीच तीन भूतांची उत्पत्ति होत आहे.

केवल आकाश होय; व आकाश म्हणजे एक आणि अद्वितीय असे ब्रह्मच होय. कारण 'ब्रह्माचे ठिकाणीं सर्व प्रमाणाचे पर्यवसान आहे' हें आम्हीं मागे सांगितलेंच आहे. (१५)

सत्त्वाच्चावरस्य ॥ १६ ॥

१६ मागून येणाऱ्या (कार्या-) चें (कारणरूपानेंच)

अस्तित्व असल्यामुळेही (कार्य आणि कारण
एक आहेत). (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही कार्य कारणाहून भिन्न नाही. 'मागून येणाऱ्या कार्याचें उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणामध्यें कारणरूपानेंच अस्तित्व आहे' असे श्रुतीवरून समजतें. कारण 'हे सोम्य ! हें जग पूर्वी सतच होतें' (छां. ६।२।१), 'हें जग पूर्वी खरोखर एक आत्माच होता' (ऐ. आ. २।१।११) इत्यादि श्रुतीमध्यें 'हें' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कार्य त्याचें कारणाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. शिवाय जें ज्यामध्यें ज्या रूपानें राहत नाही तें त्यापासून उत्पन्न होत नाही. उदा०— वाळूपासून तेल उत्पन्न होत नाही. तेव्हा उत्पत्तीनंतरही कार्य कारणाहून भिन्न नाहीच असे समजतें. शिवाय, व्याप्रमाणें कारणरूप ब्रह्म तिन्ही काळीं अस्तित्वापासून भ्रष्ट होत नाही, त्याप्रमाणें कार्यरूप जग देखील तिन्ही काळीं अस्तित्वापासून भ्रष्ट होत नाही. आतां अस्तित्वांत असणारी (म्हणजे सत् अशी वस्तु) एकच होय. म्हणून देखील कार्य कारणाहून भिन्न नाही. (१६)

असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् ॥ १७ ॥

१७ (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला) असत् असे म्हटलें असल्यामुळे

(तें त्यावेळीं सत्) नव्हतें असे म्हणशील तर तसें

८ कारण, आकाशापासून वायूची उत्पत्ति होत आहे.

९ कारण, ब्रह्मापासून आकाशाची उत्पत्ति होत आहे.

१० प्रधान वगैरे इतर वस्तूच्या ठिकाणीं नाही.

१ एक्य.

२ तेव्हा ह्या युक्तीवरूनही उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें कारणामध्यें कारणरूपानें अस्तित्व आहे असे सिद्ध होतें.

३ सद्वस्तू अनेक आहेत असे मानण्याला काही प्रमाण नाही. कारण जर सद्वस्तू अनेक असतील तर त्या प्रत्येकीचा सत्त्व हा धर्म भिन्न भिन्न आहे असें अगोदर सिद्ध करून दाखविले; आणि

४ सद्वस्तू अनेक आहेत असे गृहीत धरल्याशिवाय सत्त्व हा धर्म भिन्न भिन्न आहे असे सिद्ध होत नाही, असा अन्योन्याश्रय दोष येतो.

नाहीं; कारण निराळ्या धर्मांमुळे (कार्याला

असत् असें म्हटलें आहे असें) वाक्य-

शेपावरून (समजतें). (६)

शंका — 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् होतें' असेंही श्रुति काचित् स्थळीं सांगते, उदा० — 'हें पूर्वी असतच होतें' (छां. ३।१।१); तसेंच 'हें पूर्वी खरोखर असत् होतें' (तै. २।७). तेव्हां (उत्पत्तीच्या पूर्वी) कार्य असत् होतें असें सांगितलें असल्यामुळे 'उत्पत्तीच्या पूर्वी तें सत् होतें' असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तर — हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला असत् असें जें म्हटलें आहे तें त्या वेळीं 'कार्य मुळींच अस्तित्वांत नव्हतें' अशा अभिप्रायानें म्हटलें नाहीं तर 'नामरूपें व्यक्त असणें' या धर्मावरून 'नामरूपें व्यक्त नसणें' हा जो निराळा धर्म तो उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला होता या अभिप्रायानें 'कार्य त्यावेळीं असत् होतें' असें म्हटलें आहे. वस्तुतः तें त्या वेळीं कारणरूपानें सत् आणि कारणाशीं एक असेंच होतें. कशावरून तुम्ही असें समजतां ? वाक्यशेपावरून. आरंभीच्या वाक्याचा अर्थ जर संदिग्ध असला तर त्याचा पुढील अंगभूत वाक्यावरून निश्चय करतां येतो. प्रकृत स्थळीं 'हें पूर्वी असतच होतें' (छां. ३।१।१) या आरंभीच्या वाक्यांत ज्याचा 'असत्' शब्दानें निर्देश केला आहे त्याचाच पुन्हां 'तें सत् होतें' या पुढील अंगभूत वाक्यांत 'तें' या सर्वनामानें परामर्श करून त्याला 'सत्' असें विशेषण दिलें आहे. शिवाय जी वस्तु (उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत) नव्हती (आणि पुढेही नाश झाल्यानंतर अस्तित्वांत असणार नाहीं) तिचा मागील किंवा पुढील काळाशीं संबंध लावतां येत नसल्यामुळे 'हें पूर्वी असतच होतें' या वाक्यांतील 'होतें' हा शब्द लागणार नाहीं. तसेंच 'त्यानें आपण आपल्याला व्यक्त केलें' (तै. २।७।१) या वाक्यशेपांत जी विशेष गोष्ट सांगितली आहे तीवरून 'हें पूर्वी खरोखर असत् होतें' या वाक्यांत देखील 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य मुळींच

१ तेव्हां श्रुतीमधील 'असत्' या शब्दाचा अर्थ 'वास्तविक असत्' असा नव्हे; तर 'असत् असल्यासारखें' असा आहे असें समजावें.

२ कारण हें जर जग पूर्वी खरोखरीच असत् असेल, म्हणजे काहींच नसेल, तर 'होतें' हें क्रियापद घालतां येणार नाहीं. कारण 'अमुक होतें' असा 'होतें' या क्रियापदाला कर्ताच मिळत नाहीं. आणि श्रुतीमध्ये तर 'जग' या अर्थानें 'हें' असें सर्वनाम 'कर्ता' म्हणून घातलें आहे. तेव्हां त्या वेळीं म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी जग हें कोणत्या तरी रूपानें होतें असेंच मानलें पाहिजे.

अस्तित्वांत नव्हतें ' असें सांगण्याचा अभिप्राय नाही असें निश्चित होतें. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला असत् असें जें म्हटलें आहे तें त्या वेळीं कार्य निराळ्या धर्माचें असल्यामुळें म्हटलें आहे. कारण ' जिचीं नामरूपें व्यक्त झालीं आहेत अशा वस्तूचा सत् शब्दानें निर्देश करता येतो ' असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. म्हणून नामरूपें व्यक्त होण्यापूर्वी वस्तूला ' ती जणू काय असत् होती ' असें केवळ गौण रीतीनें म्हटलें आहे. (१७)

युक्तेः शब्दान्तराच्च ॥ १८ ॥

१८ युक्तीवरून आणि अन्य श्रुतीवरून (उत्पत्तीच्या

पूर्वी कार्याचें अस्तित्व आणि कार्याचें कारणाशीं

एकच हीं समजतात). (६)

शिवाय, युक्तीवरून तसेंच अन्य श्रुतीवरूनही ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाही ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. प्रथम या गोष्टी युक्तीवरून कशा सिद्ध होतात तें आम्ही दाखवितोः—

३ ज्याअर्थी श्रुतीमध्ये ' आपण आपल्याला व्यक्त केले ' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी ' आपल्याला व्यक्त करून घेण्यापूर्वी आपण होतें ' असें सिद्ध होतें.

४ नांवारूपाला न आलेले असे.

५ नांवारूपाला न आलेली जी वस्तु ती वास्तविक असूनही नसल्यासारखीच समजली जाते, म्हणून तिला ' असत् ' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

१ या सूत्रामध्ये वैशेषिकांच्या मताचे खंडन केले आहे. म्हणून या मताची येथें थोडीशी माहिती देतोः—वैशेषिक हे जगामध्ये सात पदार्थ आहेत असें मानतात. ' द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय आणि अभाव ' हे ते सात पदार्थ होत. ' पृथ्वी, उदक, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा आणि मन ' हीं नऊ द्रव्ये होत. ' रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुह्यत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म आणि संस्कार ' हे चौवीस गुण होत. ' उत्प्रेषण (वर फेंकणे), अपक्षेपण (खाली फेंकणे) आकुंचन, प्रसारण आणि गमन ' हीं पाच कर्मे होत. एका जातीतल्या सर्व वस्तूंमध्ये आढळणारी जी वस्तु—जिच्या योगानें त्या जातीतली कोणतीही वस्तु ओळखता येते—तेलाच ' सामान्य ' असें म्हणतात. उदा०—घटाच ' हे सर्व घटामध्ये आढळतें, व त्याच्यामुळे ' हा घट ' असें ओळखता येतें; म्हणून ' घटाच ' हे सामान्य होय. घट जरी नष्ट झाला तरी घटाच कधीं नष्ट होत नाही, म्हणून सामान्य हें नित्य आहे असें मानले आहे. या सामान्यालाच ' जाति ' असा दुसरा पर्याय शब्द आहे. हें सामान्य दोन प्रकारचें आहेः—पर आणि अपर. कमी वस्तूंमध्ये जे राहतें तें ' अपर-सामान्य ' व ज्यास्त वस्तूंमध्ये जे राहतें तें ' परसामान्य ' होय. उदाहरणार्थ द्रव्यत्व हें अपरसामान्य होय. कारण तें फक्त द्रव्यामध्येच राहतें. पण सत्ता (म्हणजे अस्तित्व) हें परसामान्य होय. कारण

ते सर्वं द्रव्यामध्ये, सर्वं गुणामध्ये, व सर्वं कर्मांमध्ये राहते. परमाणू आकाश वगैरे जीं नित्यद्रव्ये आहेत तीं परस्परापासून भिन्न आहेत असे दाखविणारे जे पदार्थ ते 'विशेष' होत. समवाय हा एक नित्यसंबंध आहे. अवयव आणि अवयवी, गुण आणि गुणी, क्रिया आणि क्रियावान्, जाति आणि व्यक्ति, विशेष आणि नित्यद्रव्य, या पाच जोड्यांमध्ये हा समवाय राहतो. अवयव हे अवयवीचे कारण आहेत आणि अवयवी हा त्या अवयवांचे कार्य होय उदा० - तंतू हे अवयव आहेत व पट हा अवयवी आहे. आता तंतू पटाचे कारण आहेत, व पट तंतूंचे कार्य आहे. अवयव आणि अवयवी वगैरे पाच जोड्यांना 'अयुतसिद्ध' म्हणतात. जे परस्परांना सोडून कधीही राहत नाहीत ते अयुतसिद्ध होत. उदा० - तंतू (अवयव) आणि पट (अवयवी) परस्परांना सोडून कधीही राहत नाहीत म्हणून ते 'अयुतसिद्ध' होत. जे पदार्थ अशा निरुक्त संबंधाने राहत नाहीत ते 'युतसिद्ध' होत. उदा० - घट आणि पट हे परस्परापासून वेगळे राहू शकतात म्हणून ते युतसिद्ध होत. 'युतसिद्ध' पदार्थांमध्ये असणारा जो संबंध त्याला 'संयोग' म्हणतात. संयोग हा जरी समवायाप्रमाणे एक संबंध आहे तरी वैशेषिकांनी त्याची गुणामध्ये गणना केली आहे हें ध्यानात ठेवावे. पृथ्वी, उदक, तेज आणि वायु हीं द्रव्ये परमाणूपासून उत्पन्न होतात. बाकींचीं द्रव्ये नित्य आहेत. परमाणू हे निरवयव आणि नित्य आहेत. त्यांना रूप वगैरे गुण आहेत. दोन परमाणूंचा संयोग झाला म्हणजे द्र्यणुक उत्पन्न होतें. तीन द्र्यणुकांच्या संयोगापासून त्र्यणुक उत्पन्न होतें. अशा रीतीने स्थूल पृथ्वी, सूक्ष्म उदक, सूक्ष्म तेज आणि सूक्ष्म वायु, हे उत्पन्न होतात. परमाणूंना 'समवायिकारण' म्हणतात. परमाणूंचा संयोग हें 'असमवायिकारण' होय. ईश्वरेच्छा वगैरे 'निमित्तकारण' होत. आणि द्र्यणुक हें कार्य होय. परमाणू अतींद्रिय आहेत. त्यांना 'परिमाद्वय' नामक परिमाण असते. द्र्यणुकही अतींद्रियच आहे त्याला 'अणु' आणि 'न्हस्व' अशीं दोन परिमाणे आहेत. त्र्यणुक व त्र्यणुकापासून पुढील सर्व कार्ये इन्द्रियगोचर आहेत. त्यांना 'महत्' आणि 'दीर्घ' अशीं दोन परिमाणे आहेत. ज्याप्रमाणे कुंभार घटाला उत्पन्न करतो त्याप्रमाणे सृष्टिकाली ईश्वर जगाला उत्पन्न करतो. तो सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा आहे. मागील जन्मात केलेल्या पापपुण्याप्रमाणे तो मनुष्याला उत्पन्न करतो व प्रलयकाली तो सर्व जगाचा संहार करतो मागील जन्मात केलेल्या पापपुण्यामुळे दोन परमाणूंमध्ये क्रिया उत्पन्न होते, मग त्या क्रियेमुळे ते परमाणू जवळ जवळ येऊन त्यांचा संयोग होतो, आणि मग द्र्यणुक उत्पन्न होत. अशा रीतीने पृथ्वी वगैरे जग उत्पन्न होतें. जेव्हा द्रव्य उत्पन्न होतें तेव्हा तें प्रथमघणीं निर्गुण असतें. नंतर द्वितीयघणीं त्या द्रव्यामध्ये गुण उत्पन्न होऊ लागतात. उदा० - घट हा प्रथमघणीं गुणरहित असाच असतो. नंतर दुसऱ्या घणीं 'गुरु' वगैरे गुण त्याच्यामध्ये उत्पन्न होतात. तेव्हा गुण हे द्रव्यांचे कार्य होय. आता पदार्थांचे जे नास्तित्व त्याला 'अभाव' म्हणतात. उदा० - घटाभाव म्हणजे घटाचे नास्तित्व म्हणजे घट नसणे. अभाव हा एक निराद्य पदार्थ आहे असे वैशेषिकांनी मानल आहे. शिवाय वैशेषिकांच्या मतीं कार्य आणि कारण हीं भिन्न असून त्यांच्यामध्ये समवाय-संबंध आहे. वेदात्याप्रमाणे कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत असे ते मानीत नाहीत. शिवाय वैशेषिक हे अणुधर्मवादी आहेत. म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नव्हतें असे ते मानतात.

वगैरे कार्ये पाहिजे आहेत ते क्षीर^१, मृत्तिका, सुवर्ण वगैरे नियमित कारणांचें ग्रहण करितात' असें व्यवहारांत दृष्टोत्पत्तीस येतें. दद्याची इच्छा करणारे लोक मृत्तिकेचें ग्रहण करीत नाहीत. तसेंच घटाची इच्छा करणारे लोक क्षीराचें ग्रहण करीत नाहीत. परंतु 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असतू आहे' या मती वर सांगितलेली गोष्ट जुळणार नाही. कारण, जर उत्पत्तीच्या पूर्वी सर्व कार्ये सर्व ठिकाणीं सारखींच असतू आहेत तर मग दधी हें क्षीरापासूनच कां उत्पन्न व्हायें, मृत्तिकेपासून कां होऊं नये ? तसेंच घट हा मृत्तिकेपासूनच कां उत्पन्न व्हावा, क्षीरापासून कां होऊं नये ? (हें सांगतां येत नाही).

आतां असें म्हणशील कीं उत्पत्तीच्या पूर्वी जरी सर्व कार्ये सारखींच असतू आहेत, तरी क्षीराचेच ठिकाणीं दधि उत्पन्न करण्याची एक विशेष शक्ति आहे, मृत्तिकेच्या ठिकाणीं नाही. तसेंच मृत्तिकेच्याच ठिकाणीं घट उत्पन्न करण्याची एक विशेष शक्ति आहे, क्षीराचे ठिकाणीं नाही; तर यावर आमचें उत्तर असें कीं जी तूं 'एक विशेष शक्ति' मानतोस ती (कार्याची) पूर्वावस्थाच असल्यामुळें तूं खरोखर असत्कार्य-वाद टाकून देऊन सत्कार्यवादच सिद्ध करतोस. शिवाय अमुक एक कारणानें अमुक एक नियमित कार्य उत्पन्न करावें एवढ्याकरतां त्या कारणाचे ठिकाणीं मानलेली जी एक विशेष शक्ति ती जर असतू असली किंवा (त्या कार्यकारणाहून) भिन्न असली, तर ती तें नियमित कार्य उत्पन्न करूं शकणार नाही; कारण जसे कार्य असतू आहे तशीच ती शक्तीही असतू आहे. आणि कार्य जसे कारणाहून भिन्न आहे तशीच ती शक्तीही कार्यकारणाहून भिन्न आहे. तेव्हां यावरून असें सिद्ध झालें कीं कारणाचें जें स्वरूप तीच शक्ति होय. व शक्तीचे जें स्वरूप तेंच कार्य होय.

३ इष्ट.

३ कारण, जर घट उत्पन्न करण्याची शक्ति पूर्वी आहे, तर घट पूर्वी आहेच असें म्हणावें लागतें. कारण, कार्याहून कार्य उत्पन्न करण्याची शक्ति भिन्न नाही. आतां जर ती शक्ति कार्याहून भिन्न मानावी, तर त्याचें उत्तर पुढें दिलेंच आहे.

४ तेव्हा ज्याप्रमाणें घट हा उत्पत्तीच्या पूर्वी नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम सांगतां येत नाही, त्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या अंगां जी शक्ति मानली आहे ती देखील पूर्वी नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम तिलाही करतां येणार नाही.

५ तेव्हां ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेहून भिन्न असल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम सांगतां येत नाही, त्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या अंगां जी शक्ति मानली आहे ती देखील मृत्तिका आणि घट या दोहोंहून भिन्न असल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो पट कां उत्पन्न होत नाही हा नियम तिलाही करतां येत नाही. कारण जशी ती शक्ति मृत्तिका व घट यांहून भिन्न आहे तशी ती तंतु पट वगैरेहून सुद्धां भिन्नच आहे.

६ म्हणजे कार्य, कारण, आणि शक्ति हे तिन्ही पदार्थ एकच होत.

शिवाय ज्याप्रमाणें घोडा आणि रेडा यांच्यामध्ये भेद भासतो त्याप्रमाणें कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये, तसेंच द्रव्य आणि गुण वेगळे यांच्यामध्ये, भेद भासत नसल्यामुळे ' त्या (कार्यकारणा-) चें तसेंच त्या (द्रव्य गुण वेगळे-) चें परस्पर ऐक्य आहे ' असें मानलें पाहिजे. आता ' उपादानकारण आणि कार्य यामध्ये, तसेंच द्रव्य आणि गुण यामध्ये मी समवायसंबंध मानतो ' असें जरी तू म्हणशील तरी देखील तुजें मत बरोबर जुळत नाहीं. कारण ' त्या समवायसंबंधाचा, ज्या दोन वस्तूंमध्ये तो समवायसंबंध आहे त्याच्याशीं दुसरा संबध आहे ' असें तर तुला एक मानलें पाहिजे. पण तसें मानलें म्हणजे मग त्या दुसऱ्या संबधाचा ज्या दोन वस्तूंमध्ये तो संबध आहे त्याच्याशीं तिसरा संबध तुला मानला पाहिजे. अशा रीतीनें (संबधाची अनंत परंपरा तुला मानावी लागत असल्यामुळे तुला) अनवस्थादोष प्राप्त होईल. किंवा ' समवायाचा ज्या दोन वस्तूंमध्ये तो समवाय आहे त्याच्याशीं संबध नाहीं ' असें तरी तुला मानलें पाहिजे. पण तसें मानले असता त्या (दोन वस्तू परस्पराशीं संबध आहेत) अशी जी बुद्धि होते ती नष्ट होईल. आता असें म्हणशील कीं समवाय हा स्वतः संबधरूप असल्यामुळे त्याचा दोन वस्तूशीं संबध होण्यास दुसऱ्या संबधाची जरूर लागत नाहीं. तर यावर आमचें उत्तर असें कीं संयोग देखील स्वतः संबधरूप असल्यामुळे त्याचा देखील दोन वस्तूशीं संबध होण्यास समवायाची जरूर लागू नये. शिवाय ' द्रव्य गुण वेगळेचें ' परस्पराशीं ऐक्य आहे ' अशी प्रतीति होत असल्यामुळे समवायाचा कल्पना निरर्थक आहे.

७ कारण, मृत्तिकेपेक्षा घट निराळा आहे असा अनुभव येत नाहीं, आणि घट वेगळे द्रव्यापेक्षा त्याचीं रूपे निराळीं आहेत असाही अनुभव येत नाहीं

८ उद्-०—मृत्तिका ही घटशीं संबध आहे अशी.

९ कारण, जरी मृत्तिका आणि घट यामध्य समवायसंबंध मानला आहे तरी, त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं काहीच संबध नाहीं आता त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं जरी संबध नाहीं, तरी ' मृत्तिका घटशीं संबध आहे ' अशी बुद्धि त्या समवायामुळेच होते अथ मानशील, तर त्या समवायामुळेच ' घोडा हा बैलाशीं संबध आहे ' अशीही बुद्धि होईल. कारण जसा त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं संबध नाहीं तसा त्या समवायाचा घोडा व बैल यांच्याशींही काही संबध नाहीं.

१० तेन्ही ज्या दोन वस्तूंमध्ये संयोगसंबंध असतो त्यांच्याशीं त्या संयोगसंबंधाचा समवायसंबंध असतो असें ज तुजें मत आहे त बरोबर होणार नाहीं

११ ' वेगळे ' शब्दानें उपादानकारण आणि कार्य हीं प्यावीं. उपादानकारण (मृत्तिका) आणि कार्य (घट) हीं एकच आहेत असा अनुभव आहे

शिवाय 'कार्यरूप अवयवी द्रव्य कारणरूप अवयवी द्रव्यामध्ये राहते' म्हणून तूं म्हणतोस; पण ते द्रव्य कसे राहते? (कारणद्रव्याच्या) सर्व अवयवांवर मिळून राहते? किंवा प्रत्येक अवयवावर राहते? जर अवयवी द्रव्य सर्व अवयवांवर मिळून राहिल तर सर्व अवयवांचा इंद्रियाशी संबंध होणे शक्य नसल्यामुळे ते अवयवी द्रव्य उपलब्धच होणार नाही. कारण बहुत्व हें आपल्या सर्व आश्रयांवर राहत असल्यामुळे कांहीं आश्रयांचें ग्रहण झाल्यानं त्या बहुत्वाचें ग्रहण होत नहिं. वरें; आतां '(कार्यद्रव्याचा) एक एक अवयव (कारणद्रव्याच्या) एक एक अवयवावर' अशा रीतीनें जर अवयवी द्रव्य कारणद्रव्याच्या सर्व अवयवांवर राहिल^{१३} तर अवयवी द्रव्याला उत्पादक अवयवांद्वन व्यतिरिक्त असे अवयव आहेत' असें मानवें लागेल कीं ज्याच्या योगानें 'प्रत्येक (कारणद्रव्याच्या) अवयवामध्ये प्रत्येक (कार्यद्रव्याचा) अवयव' अशा रीतीनें अवयवी द्रव्याला कारणद्रव्याच्या सर्व अवयवांमध्ये राहतां येईल. कारण, तरवार जी आपल्या म्यानाला व्याप्त करते ती त्या म्यानाच्या अवयवांद्वन व्यतिरिक्त अशा आपल्या अवयवांनीं त्याला व्याप्त करते. पण असें मानलें म्हणजे अनवस्था दोष प्राप्त होईल. कारण, अवयवी द्रव्याला त्या त्या नवीन मानलेल्या अवयवामध्ये राहतां येण्याकरितां आणखी निरानिराळ्या अवयवांची कल्पना करावी लागेल; वरें; आतां जर अवयवी द्रव्य

१२ 'बहुत्व' ही एक प्रकारची संख्या आहे. ती तीन वस्तूंवर किंवा तिहीपेक्षा अधिक वस्तूंवर मिळून राहते, म्हणजे त्या तीन किंवा तिहीपेक्षा अधिक वस्तूंपैकी प्रत्येक वस्तूंवर ती राहत नाही. तेव्हां अर्थातच त्या बहुत्वाचें ज्ञान होण्याला त्या बहुत्वाच्या आश्रयभूत सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें लागतें म्हणून तीन किंवा तिहीपेक्षा अधिक वस्तू वास्तविक असूनही जर त्या वस्तूंपैकी एकीचेंच मनुष्याला ज्ञान होईल, तर तो मनुष्य ज्या वस्तू बहुत आहेत असें जाणणार नाही. त्याप्रमाणेंच घट हा जर आपल्या सर्व अवयवांवर मिळून राहिल, तर त्या घटाचें ज्ञानच सुळीं होणार नाही. कारण, घट पाहतेवेळीं घटाच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होणें अशक्य आहे, कारण, घटाच्या आंतल्या भागांतील अवयव तर मुळींच दिसत नाहीत; आणि बाहेरच्या भागांतील मुळां सरसरी पाहणाऱ्याच्या वाजूने निम्मे अवयव दिसू शकतात.

१३. असें मानलें असतां पूर्वीचा दोष मान येत नाही. कारण, ज्याप्रमाणें तरवार ही आपल्या एक एक अवयवाच्या योगानें म्यानाच्या एक एक अवयवाला व्याप्त करते आणि तेथें त्या म्यानाच्या कांही एक अवयवांचें हातानें ग्रहण केलें असतां त्या तरवारीचें ग्रहण केलें जातें, त्याप्रमाणें येथेंही कारणाच्या कांहीं अवयवांचें ज्ञान झालें असतां त्या कार्याचें ज्ञान होण्याचा संभव आहे.

१४ कारण, अवयवी हा कोणत्याही अवयवांवर—मग ते अवयव मूळचे असोत किंवा नवीन मानलेले असोत—राहतो असें म्हटलें कीं त्या अवयवाना अवयवी हा आपल्या निरनिराळ्या अवयवांनीं व्याप्त करतो असें दाखविलेंच पाहिजे. पण अशा रीतीनें अनंत अवयवांची कल्पना करावी लागत असल्यामुळे या पक्षावर 'अनवस्था' दोष प्राप्त होईल.

कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये राहिल, तर अवयवी द्रव्य कारणद्रव्याच्या एका अवयवामध्ये राहत असतांना (त्या द्रव्याच्या) इतर अवयवांमध्ये राहू शकणार नाही. उदा०— देवदत्त हा सुध्न (नामक नगरां—) त राहत असतांना त्याच दिवशी पाटलिपुत्र (नामक नगरां—) त राहू शकत नाही. एकाच काळीं अनेक ठिकाणी राहणारे पदार्थ (वास्तविक) अनेक असतात. उदा०— सुध्न आणि पाटलिपुत्र या (दोन नगरांमध्ये) राहणारे जे देवदत्त आणि यज्ञदत्त ते अनेक आहेत. आतां असे म्हणशील कीं गोत्वजाति ही प्रत्येक गोव्यक्तीवर संपूर्ण रीतीने राहत असल्यामुळे माझ्यावर कांहीं दोष येत नाही; तर तें तुजें म्हणणें बरोबर नाही, कारण तशी आपल्याला प्रतीति होत नाही. जर गोत्व बगैरप्रमाणें अवयवी द्रव्य हें कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये संपूर्ण रीतीने राहिलें असतें, तर ज्याप्रमाणें ' गोत्व हें प्रत्येक गोव्यक्तीमध्ये राहतें ' असा प्रत्यक्ष अनुभव येतो^{१५} त्याप्रमाणें ' अवयवी द्रव्य देखील कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये राहतें ' असा प्रत्यक्ष अनुभव आला असेंता. पण असा नियमांने प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही. शिवाय, जर अवयवी द्रव्य हें कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये संपूर्ण रीतीने राहिल, तर अवयवी द्रव्याला कार्य करण्याचा अधिकार असल्यामुळे, व तें अवयवी द्रव्य (सर्वच) एकच असल्यामुळे, तें शिंगाच्या साहाय्याने स्तनाचें देखील

१५ आणि तसें न राहिल तर दोन मनुष्यांच्या मध्ये घट ठेवला असता त्या दोघांना त्या घटाचें जें एक काळीं ज्ञान होतें तें होणार नाही. कारण, त्या घटाचे जें एका बाजूचे अवयव एका मनुष्याला दिसतात ते दुसऱ्या मनुष्याला दिसत नाहीत; आणि घट तर त्या दोन्ही बाजूंच्या अवयवांवर एकदम राहत नाही.

१६ ज्याप्रमाणें गोत्व हें प्रत्येक गोव्यक्तीवर सदोदित असतें, आणि भिन्न भिन्न देशांमध्ये भिन्न भिन्न गोव्यक्तीं-भिन्न भिन्न मनुष्यांनीं एकदम पाहिल्या असतांही त्या सर्वांना गोत्व म्हणून जें ज्ञान आहे तें ओळखतां येतें, त्याप्रमाणें मध्ये ठेवलेल्या घटाचेंही दोन्ही बाजूंच्या दोन मनुष्यांना एकदम ज्ञान होईल. तेन्हां पूर्वी दिलेला दोष येत नाही.

१७ ज्या इंद्रियाच्या योगानें व्यक्तीचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्याच इंद्रियाच्या योगानें त्या व्यक्तीवर असलेल्या जातीचेंही प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे. उदा०— डोळ्यांनीं गोव्यक्ति प्रत्यक्ष दिसते, तशी गोत्व जातीही डोळ्यांनींच प्रत्यक्ष दिसते असें ते मानतात.

१८ म्हणजे कोणत्याही वस्तूचा एक नष्टावयवा अवयव जरी दृष्टीस पडला तरी तेवढ्यावरून ती वस्तू अमुक आहे असें ओळखतां आले असतें.

१९ जरी एखाद्या ठिकाणीं एखाद्या वस्तूचा एखादा लहानसा अवयव पाहून ती वस्तू अमुक आहे असें ओळखतां येतें, तरी सर्व ठिकाणीं असें ओळखतां येतेंच असा नियम नाही.

कार्य करील, आणि पोटाच्या साहाय्याने पाठीचे देखील कार्य करील. पण असे (व्यवहारांत) दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

शिवाय, उत्पत्तीच्या पूर्वी जर कार्य असत असेल, तर उत्पत्तीला कर्ता असणार नाही, व स्वरूप असणार नाही. उत्पत्ति म्हणजे एक क्रिया आहे. तिला कर्ता असलाच पाहिजे. उदा०— जाण्याच्या क्रियेला कर्ता आहे. ' क्रिया आणि ती कर्त्यावांचून ' हें म्हणणें विप्रतिपिद्ध आहे. शिवाय (घटाची उत्पत्ति सांगतेवेळीं) ' घट उत्पन्न होतो ' असे आपण म्हणतो. पण आतां ' त्या घटाच्या उत्पत्तीचा घट हा कर्ता नाही; (कारण तो उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत नाही); तर दुसराच कोणी तरी कर्ता आहे ' असे मानलें पाहिजे. त्याप्रमाणेंच (कपाल वगैरेची उत्पत्ति सांगतेवेळीं) ' कपाल वगैरे उत्पन्न होतात ' असे आपण म्हणतो. पण आतां ' त्यांच्या उत्पत्तीचा (कपाल वगैरेहून) निराळाच कोणी तरी कर्ता आहे ' असे मानलें पाहिजे. आणि असे मानलें म्हणजे ' घट उत्पन्न होतो ' असे जेव्हां आपण म्हणतो, तेव्हां ' कुंभार वगैरे कारणें उत्पन्न होतात ' असे म्हटल्यासारखें होईल. पण व्यवहारामध्ये ' घट उत्पन्न होतो ' असे म्हटलें असतां ' कुंभार वगैरे देखील उत्पन्न होतात ' अशी प्रतीति होत नाही; शिवाय ' कुंभार वगैरे (अगोदरच) उत्पन्न झाले आहेत ' अशी प्रतीति होते. वर; आतां असे म्हणशील कीं कार्याची उत्पत्ति आणि (कार्याला) स्वरूपप्राप्ति म्हणजे ' (कार्याचा) स्वतःच्या कारणाशी

२० म्हणजे गाय ही आपल्या शिंगापासून देखील दूध देईल. आतां ' दूध देणे ' हे कार्य करण्याचा अधिकार जर गाईला नसून तिच्या स्तनालाच अस्तित्वांत मान हा शोष आला नसता. कारण स्तनापेक्षा शिंग हें भिन्न आहे. पण तो अधिकार केवळ स्तनाला नाही. कारण जर संपूर्ण गाय घेतली नाही तर केवळ तिच्या स्तनापासून दूध मिळत नाही.

२१ ' घट उत्पन्न होतो ' या वाक्यामध्ये घट हा उत्पत्तीचा कर्ता (म्ह० आशय) आहे. पण, जर उत्पत्तीच्या पूर्वी घटच नसेल तर त्याला उत्पत्तीचा कर्ता (म्ह० आशय) म्हणतां येणार नाही. कारण कर्ता (म्ह० आशय) हा क्रियेच्या पूर्वी असलाच पाहिजे.

२२ ज्याअर्थी उत्पत्ति ह्या क्रियेला कर्ता (आशय) नाही, त्याअर्थी ती क्रियाच नव्हे अशी ' उत्पत्ति '—क्रियेची स्वरूप—हानि होईल.

२३ ' देवदत्त जातो ' या वाक्यामध्ये ' जाणे ' या क्रियेचा देवदत्त हा कर्ता (आशय) आहे.

२४ कारण, घट हा उत्पत्तीचा कर्ता (आशय) संभवत नसल्यामुळे ' घट उत्पन्न होतो ' या वाक्यामध्ये ' घट ' या शब्दाचा अर्थ लक्षणेने ' घट उत्पन्न होण्याची साधने ' अशा ध्यावा लागेल.

संबंध होणें' किंवा 'सत्तेशी' संबंध होणें' होय; तर यावर आम्ही तुला असें विचारतो कीं जी वस्तु अद्यापि अस्तित्वांत आलेली नाही, त्या वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशीं संबंध कसा होईल तें सांग. दोन अस्तित्वांत आलेल्या वस्तूंचा संबंध होऊं शकतो. पण एक अस्तित्वांत आलेली आणि एक न आलेली अशा दोन वस्तूंचा किंवा दोन्ही अस्तित्वांत न आलेल्या वस्तूंचा संबंध होऊं शकत नाही.

शिवाय, अभावाला कांहींच स्वरूप नसल्यामुळे त्याला 'उत्पत्तीच्या पूर्वी' अशी मर्यादा सांगणें संभवत नाही. व्यवहारामध्ये अस्तित्वांत आलेल्या ज्या क्षेत्रें गृह वगैरे वस्तू त्यांनाच मर्यादा असलेली दृष्टीस पडते, अभावाला मर्यादा असलेली दृष्टीस पडत नाही. 'पूर्णवर्म्याला अभिप्रेक होण्यापूर्वी वंध्यापुत्र राजा होता' अशी मर्यादा सांगण्याने ज्याला कांहींच स्वरूप नाही असा वंध्यापुत्र राजा होता किंवा आहे किंवा होईल असे म्हणतां येत नाही. जर कारकांच्या व्यापारानंतर वंध्यापुत्राची उत्पत्ति झाली असती, तर कारकांच्या व्यापारानंतर असत्कार्याची देखील उत्पत्ति संभवनीय झाली असती. पण आपण असे पाहतो कीं 'बंध्यापुत्र आणि असत्कार्य' हे दोन्ही सारखेच अभाव असल्यामुळे, ज्याप्रमाणें वंध्यापुत्राची कारकांच्या व्यापारानंतर उत्पत्ति होत नाही, त्याप्रमाणें असत्कार्याची देखील कारकांच्या व्यापारानंतर उत्पत्ति होणार नाही.

शंका:— अशा रीतीने^{३१} कारकांचा व्यापार निरर्थक होईल. कारण ज्याप्रमाणें कारण हें अगोदरच अस्तित्वांत असल्यामुळे त्याला अस्तित्वांत आणण्याकरितां कोणी

२५ अस्तित्वाशी.

२६ कारणाशी किंवा अस्तित्वाशी जो कार्याचा संबंध त्यालाच उत्पत्ति असें म्हणतात. उत्पत्ति म्हणून कांहीं एक निराळी क्रिया आहे असें नाही. तेव्हां ज्याअर्थी उत्पत्ति ही क्रियाच नव्हे, त्या अर्थी तिला कर्ता (आधार) पाहिजे वगैरे जे दोष पूर्वी दिले आहेत ते येत नाहीत असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२७ ही गोष्ट येथे केवळ दृष्टांताकरतांच सांगितली आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें दोन्ही अस्तित्वांत न आलेल्या वस्तूंचा संबंध होत नाही त्याप्रमाणें एक अस्तित्वांत आलेली आणि एक अस्तित्वांत न आलेली अशा दोन वस्तूंचाही संबंध होत नाही असे तात्पर्य आहे.

२८ 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्ये नव्हते' ह्या वाक्यामध्ये कार्याच्या नास्तित्वाला जी 'उत्पत्तीच्या पूर्वी' अशी मर्यादा सांगितली आहे ती संभवत नाही.

२९ होत.

३० तसेंच 'पूर्णवर्मा गेल्यापासून वंध्यापुत्र राजा आहे' किंवा 'पूर्णवर्मा गेल्यानंतर वंध्यापुत्र राजा होईल' ह्या मर्यादाही येथे घ्याव्या.

३१ तात्पर्य, कितीही मर्यादा केल्या तरी जे असत ते सदा असतच होय. तेव्हां घट जर पूर्वी असत असेल तर कुंभार वगैरे कारकांचे कितीही व्यापार झाले तरी घट अस्तित्वांत म्हणून कधीही येणार नाही.

३२ 'उत्पत्तीच्या पूर्वी देतील कार्ये सततच आहे' ह्या दुसऱ्या मताप्रमाणें.

उद्युक्त होत नाही, त्याप्रमाणें कार्य देखील अगोदर अस्तित्वांत असल्यामुळे व कारणाहून भिन्न नसल्यामुळे त्याला अस्तित्वांत आणण्याकरितां कोणी उद्युक्त होणार नाही. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, लोक कार्यांना अस्तित्वांत आणण्याकरितां खटपट करतात. म्हणून हे कारकांचे व्यापार निरर्थक न व्हावे एवढ्याकरितां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत आहे असे मी मानतो. उत्तरः— ही तुझी शंका बरोबर नाही, कारण, कारणांला कार्यांचा आकार देण्याकरितां कारकांच्या व्यापाराचा उपयोग होऊं शकतो. कार्यांचा आकार देखील कारणांचें स्वरूपच होय. कारण, 'जे कारणांचें स्वरूप नाही तें उत्पन्न होऊं शकत नाही' ही गोष्ट आम्हीं मागे सांगितलीच आहे. आतां एखादी वस्तु निराळ्या रूपानें दिसली म्हणून तेवढ्यानें ती निराळी होत नाही. (असें पहा कीं) देवदत्त एका वेळीं हातपाय आंखडून बसलेला दिसतो; व दुसऱ्या वेळीं तोच हातपाय पसरून बसलेला दिसतो. पण दुसऱ्या वेळीं देवदत्त निराळ्या रूपानें दृष्टीस पडतो म्हणून तेवढ्यानें तो देवदत्त निराळ्या मनुष्य होत नाही. कारण, 'तोच तो देवदत्त' अशी त्या वेळीं आपल्याला ओळख पटते. तसेंच, बाप वगैरे (आपले नातलग) प्रत्येक दिवशीं निरनिराळ्या अवस्थांमध्ये दृष्टीस पडले म्हणून तेवढ्यानें ते निराळे लोक होत नाहीत. कारण 'हा माझा बाप आहे, हा माझा भाऊ आहे, हा माझा मुलगा आहे' अशी नेहमीं आपल्याला ओळख पटते. शंकाः— बाप वगैरे (नातळाचे) ठिकाणीं (अवस्थांना) जन्म आणि नाश यांचें व्यवधान नसल्यामुळे ते निराळे होत नाहीत हें बरोबर आहे; पण इतर ठिकाणीं तसें होणें बरोबर नहिं. उत्तरः— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण क्षीर वगैरे वस्तूंना देखील (त्यांचा नाश न होतां) दधि वगैरेच्या

३३ आतां येथें अशी शंका येते कीं हा कार्यांचा आकार कारणांला पूर्वी होता किंवा नव्हता ? होता असें म्हणावें तर कारकांचा व्यापार निरर्थक होईल. नव्हता असें म्हणावें तर कारकांच्या व्यापारानें तरी तो कसा उत्पन्न होणार ? जो पूर्वी नव्हता तो पुढें केव्हांही अस्तित्वांत येत नाही असें तुमचेंच मत आहे. या शंकेचें उत्तरः— कार्यांचा आकार कारणांला पूर्वी होताच. आतां कारकांच्या व्यापाराचा उपयोग इतकाच कीं तो आकार पूर्वी जो दिसत नव्हता तो त्या कारकांच्या व्यापारामुळे दिसूं लागतो. व्याप्रमाणें दिवा आणता असता घट, पट वगैरे पदार्थ दिसूं लागतात, परंतु तेवढ्यावरून ते पदार्थ दिव्यानें उत्पन्न केले असें मात्र होत नाही; त्याप्रमाणेंच हें होय.

३४ मनुष्यांना कितीही निरनिराळ्या अवस्था प्राप्त झाल्या तरी तेथें एका मनुष्याचा नाश होऊन दुसरा उत्पन्न होतो असें म्हणतां येत नसल्यामुळे.

३५ क्षीर, मृत्तिका, चीज इत्यादि ठिकाणीं त्या पदार्थांचा नाश होऊन त्यापासून दधि, घट, अंकुर इत्यादि नवे पदार्थ उत्पन्न होतात. तेव्हां तेथें त्या क्षीर वगैरेपेक्षा दधि वगैरे पदार्थ निराळे नाहीत असें मानणें बरोबर नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

अवस्था प्राप्त होतात असें प्रत्यक्ष दिसतें. आतां ' वडाचें वी ' वगैरे ज्या वस्तू (त्यांना अंकुर वगैरेच्या अवस्था प्राप्त झाल्या असतांना) प्रत्यक्ष दिसत नव्हिंत त्यांचे ठिकाणीं देखील ' वी ' वगैरे वस्तूंना त्यांच्याच जातीचे दुसरे अवयव मिळून त्या वस्तू अंकुर वगैरे रूपानें दृष्टिगोचर होणें ' यालाच ' जन्म ' असें म्हणतात. आणि ' ते दुसरे अवयव कमी झाल्यामुळे त्या वस्तू दिसेनाशा होणें ' यालाच ' नाश ' असें म्हणतात. आतां, ' असल्या प्रकारच्या जन्मनाशाचें व्यवधान असल्यामुळे सत् वस्तु असत् होते ' असें म्हणशील तर मग (आईच्या) पोटांत असलेलें मूल आणि (पाळण्यांत) उताणें निजलेलें मूल हीं निराळीं होतील. त्याप्रमाणेंच वाळपणांतील, तरुणपणांतील आणि म्हातारपणांतील मनुष्य निरनिराळे होतील. आणि ' (हा माझा) बाप, (हा माझा भाऊ) ' वगैरे व्यवहार लुप्त होतील. यावरून ' क्षणभंगवौदाचें खंडन झालें ' असें समजावें.

आतां उलट, ज्याच्या मती उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् आहे त्याच्या मतावरच ' कारकांच्या व्यापारांना विषय मिळत नव्हि ' (असा दोष येतो. आतां ' उत्पत्तीच्या पूर्वी असलेला जो कार्याचा अभाव तोच विषय होईल ' असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं.) कारण, ज्याप्रमाणें आकाश हें ' तरवार ' वगैरे अनेक शस्त्रांच्या योगानें तोडलें जात नाहीं, त्याप्रमाणेंच अभाव हा (कोणत्याच व्यापाराचा) विषय होऊं शकत नाहीं. बरें, ' समवायिकारणच त्या कारकांच्या व्यापाराचा विषय आहे ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, ' कारकांच्या व्यापाराचा विषय एक वस्तु असून

३६ दक्षामध्ये दुधाचा संबंध आहे असा अनुभव आहे; तसेंच घटामध्ये मृत्तिकेचा संबंध आहे असाही अनुभवच आहे.

३७ अंकुरामध्ये बीजाचा संबंध आहे असा अनुभव नाहीं.

३८ कारण, ' जन्म ' म्हणजे ' व्यास्त अवयव मिळणे ' आणि ' नाश ' म्हणजे ' अवयव कमी होणे ' अशी ' जन्म ' आणि ' नाश ' याची व्याख्या असल्यामुळे येथेही ' जन्म ' आणि ' नाश ' हे आहेतच.

३९ ' सर्व वस्तू प्रतिक्षणीं निरनिराळ्या होतात ' या मताचें.

४० ज्या व्यापारानें ज्या वस्तूला कांहीं तरी निराळी अवस्था प्राप्त होते ती वस्तू त्या व्यापाराचा विषय होय. उदा०— ' शिजणें ' ह्या व्यापारानें तांदूळ मऊ होतात म्हणून ' तांदूळ ' हे ' शिजणें ' ह्या व्यापाराचे विषय होत. तसें पूर्वी असलेलाच घट कुंभार वगैरे कारकांच्या व्यापारानें दृष्टिगोचर होतो म्हणून घट हा त्या व्यापाराचा विषय होय. परंतु ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नसतें ' असें जर मानलें तर मात्र त्या व्यापारांना विषय मिळणार नाहीं.

४१ कारण मृत्तिका वगैरे जें समवायिकारण तें घटच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत आहे आणि तें अभावरूपही नाहीं; तेहांतें त्या व्यापाराचा विषय आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

त्या व्यापाराच्या योगानें दुसरीच वस्तु उत्पन्न होणार ' अस होत असल्यामुळे अतिप्रसंग होईल. वरें, आतां ' कार्य म्हणजे समवायिकारणाचीच स्वतःची एक विशेष शक्ती होय ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण तशा रीतीनें कार्य (असत् न होतां) सत् होईल, म्हणून आम्ही असें म्हणतो कीं, क्षीर बगैरे द्रव्यांनाच दधि बगैरेंचें रूप प्राप्त झालें असतां ' कार्य ' अशी संज्ञा प्राप्त होते. एकंदरीत, ' कारणापासून कार्य भिन्न आहे ' ही गोष्ट शंभर वर्षांनीं देखील सिद्ध करतां येणार नाहीं. तेव्हां ज्याप्रमाणें नट (अनेक रूपांनीं सजून रंगभूमीवर येतो) त्याप्रमाणें मूलकारण (जें ब्रह्म तें-) च शेवटल्या कार्यापर्यंत प्रत्येक कार्याच्या रूपानें प्रकट होऊन जगातील सर्व व्यवहारांचा आश्रय होतें. अशा रीतीनें युक्तीवरून ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे ' आणि ' कारणापासून कार्य भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात.

इतर श्रुतीवरूनही ह्या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. इतर श्रुति म्हणजे सांगील सूत्रीं ' कार्य असत् आहे ' असें सांगणारी जी श्रुति दाखल केली तिच्याहून निराळी म्हणजे ' कार्य सत् आहे ' अस सांगणारी श्रुति होय. उदा०— ' हे सोम्य ! हें पूर्वी एक आणि अद्वितीय असें सतच होतें ' (छां० ६।२।१) बगैरे. तसेंच ' हे पूर्वी असतच होतें ' या वाक्यांत श्रुतीनें असत्कार्यवादाचा उपक्रम करून नंतर ' असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल ? ' अशी त्या वादावर शंका करून पुढें ' हे सोम्य ! हें पूर्वी सतच होतें ' असें निश्चित केले आहे. या (शेवटल्या) वाक्यामध्ये ' हें ' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कार्य त्याचे, आणि ' सत् ' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कारण त्याचें, उत्पत्तीच्या पूर्वी सामानाधिकरण्यें सांगितलें आहे. त्यावरून ' (उत्पत्तीच्या पूर्वी) कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. जर उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् असेल, आणि नंतर उत्पन्न झाल्यावर त्याचा कारणाशीं संबंध होईल, तर मग तें कारणाहून भिन्न होईल. आणि असें झालें म्हणजे ' ज्याच्या योगानें न ऐकिलेले ऐकिलें जातें ' (छां. ६।१।३) या वाक्यांत केलेली जी प्रतिज्ञा तिला बाध येईल. परंतु ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' असें मानलें म्हणजे ही प्रतिज्ञा समर्थित होते. (१८)

४२ ' क्षिजणें ' ह्या व्यापाराचा विषय म्हणून तांदूळ घेतले असतां मऊरणा डाळीवर उत्पन्न होईल; अशा अनेक भलत्या गोष्टी सिद्ध होऊं लागतील.

४३ ऐक्य.

४४ कारण, ब्रह्माहून जग हे जर निराळे असेल तर ब्रह्म ऐकिले असतां जग ऐकिल असे होणार नाहीं.

पटवच ॥ १९ ॥

१९ आणि पटाप्रमाणें (कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं). (६)

ज्याप्रमाणें एखादा गुंडाळलेला पट असला म्हणजे तो पट आहे किंवा दुसराच काहीं पदार्थ आहे असें स्पष्ट समजत नाहीं; पण तोच पट पसरला म्हणजे जो गुंडाळलेला पदार्थ तो पटच होय असें (आपल्याला) स्पष्ट समजतें; तसेंच, ज्याप्रमाणें तो पट गुंडाळलेला असतां तो पटच आहे असें जरी आपल्याला कदाचित् स्पष्ट समजलें तरी त्याची छावीरुंदी किती आहे हें स्पष्ट समजत नाहीं; पण तोच पट पसरला असतां त्याची अमुक छावीरुंदी आहे व तो गुंडाळलेल्या पटाहून भिन्न नाहीं, असें समजतें, त्याप्रमाणें पट वगैरे कार्ये तंतु वगैरे कारणांच्या अवस्थांमध्ये असतांना अस्पष्ट असतात. परंतु तुरी, वेम, कुविंद वगैरे कारकांच्या व्यापारांमुळे तीं व्यक्त होऊन त्यांचें स्पष्ट ज्ञान होतें. तेव्हां या अगोदर गुंडाळलेल्या आणि मग पसरलेल्या पटाप्रमाणेंच कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं असा (या सूत्राचा) अर्थ होय. (१९)

यथा च प्राणादि ॥ २० ॥

२० आणि प्राण वगैरेंप्रमाणें- (ही कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं). (६)

प्राणायामाच्या योगानें प्राण अपान वगैरें—(च्या क्रिया) बंद होऊन ते प्राण अपान वगैरे भिन्न भिन्न प्रकारचे प्राण केवळ कारणरूपानें राहिले असतां फक्त 'जगणें' एवढेंच कार्य निष्पन्न होतें. (हातपाय) आंखडणें, पसरणें वगैरे इतर कार्ये निष्पन्न होत नाहीत; पण त्याच निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणांच्या क्रिया पुन्हां सुरू झाल्या म्हणजे जगण्याहून व्यतिरिक्त अशीं (हातपाय) आंखडणें, पसरणें वगैरे इतर कार्येही निष्पन्न होतात असें व्यवहारामध्ये दृष्टीस पडतें; आतां प्राणाचे निरनिराळे प्रकार प्राणाहून भिन्न आहेत असें म्हणतां येत नाहीं; कारण त्या सर्वांचा वायु हा सारखाच स्वमान आहे. या (निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणां—) प्रमाणेंच कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. तेव्हां यावरून सर्व जग हें ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळे आणि त्या (ब्रह्मा—) हून तें भिन्न नसल्यामुळे 'ज्याच्या योगानें न ऐकिलेले ऐकिले जातें, मनांत न आणिलेले मनांत आणिले जातें, न जाणलेले जाणले जातें' (छां० ६।१।३) या वाक्यात श्रुतीनें जी प्रतिज्ञा केली ती सिद्ध झाली. (२०)

१ (सू. १९) तुरी म्हणजे धोडें, वेम म्हणजे माग, आणि कुविंद म्हणजे कोटी.

१ (सू. २०) श्वासोच्छ्वास वगैरे.

[आता येथून सातव्या अधिऋणला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिऋणामध्ये एम्ब्रियोच्या सुनापासून तेविसाव्या सुनापर्यंत तीन सूत्रे आहेत. चाराच (सू. २१) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे कीं चेतन ब्रह्म जगाचे कारण नाही. कारण, तसें मानलें तर दोष येतात. ते असे:— ' जीव आणि ईश्वर हे एक आहेत म्हणजे जीवापेक्षा ईश्वर निराळा नाही आणि ईश्वरपेक्षा जीव निराळा नाही ' असे श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. ते हा ' ईश्वरानें ज्या गोष्टी स्वतःची रीतीने केल्या त्या जीवांनंच केल्या ' असें अर्थातच कळू करावें लागतें; आणि तसें कळू केलें म्हणजे जीवांनं आपल्याला हितकारक अशा ज्या गोष्टी त्याच उत्पन्न केल्या असल्या; जन्म, मरण, जरा, रोग वगैरे ज्या आपल्यालाच दुःखकारक गोष्टी जीवांनं उत्पन्न केल्या आहेत त्या केल्या नसल्या. कारण कोणीही मनुष्य मुद्दाम आपल्याकरता दुःख तयार करून त्यामध्ये दुःख भोगित कधीही बसत नाही. तेव्हा १ जीवांनं आपल्याला दुःखकारक अशा गोष्टी उत्पन्न केल्या हा एक दोष येतो. त्याप्रमाणेच २ अत्यंत घाणेरेड्या घरीरावर आपलेपणा ठेवितो, ३ ' एखादी गोष्ट दुःखकारक आहे ' असे कळून आलें तरी ती टाकीत नाही, ४ ' एखादी गोष्ट सुखकारक आहे ' असे कळून आलें तरी तिचा स्वीकार करीत नाही, ५ ' मीच हें जग उत्पन्न केलें ' असें त्याला केहाही आठवत नाही, ६ ५ आपणच उत्पन्न केलेल्या जगाचा त्याला नाश करता येत नाही हेही दोष येतात. तेव्हा हे दोष जाण्यकरता ' जीवांनं हें जग उत्पन्न केलें नाही ' असें म्हणावे लागते. आता हें जग ज्याअर्थी जीवांनं केलें नाही त्याअर्थी ईश्वरानें देखील तें केलें नाही असें निष्पन्न होते; कारण जीव आणि ईश्वर हे एकच आहेत, असें पूर्वीच सांगितले आहे. (सू० २२) विद्वत्पक्षाचे म्हणणे असें आहे कीं चेतन जें ब्रह्म तेंच जगाचें कारण आहे. आता वरील दोष मान येत नाहीत. कारण, जीव आणि ब्रह्म यामध्ये भेद आहे. तेव्हा जगाला उत्पन्न करणारे जें ब्रह्म त्यानें ' आपल्याला हितकारक गोष्टी उत्पन्न केल्या नाहीत किंवा अहितकारक गोष्टी उत्पन्न केल्या ' इत्यादि दोष येत नाहीत. कारण, त्या ब्रह्माला हित आणि अहित असें काहींच नाही. तसेंच, त्याच्या ज्ञानाचा आणि शक्तीचा केहाही प्रतिबंध होत नाही. आता जीवाच्याला मान हे दोष येण्याचा संभव आहे परंतु; पण त्यानें जग उत्पन्न केलेंच नाही. जर परमात्मा आणि जीवात्मा यामध्ये अभेद असता तर परमात्म्यानें उत्पन्न केलेलें जग जीवात्म्यानें उत्पन्न केले असे कळू केलें पाहिजे होतें. पण अनेक ठिकाणच्या श्रुती-मध्ये त्या दोघाचा भेद सांगितला आहे आता श्रुतीमध्ये काहीं ठिकाणीं अभेद सांगितला आहे तो व्यवहारदृष्टीनें सांगितला नाही, तर परमार्थदृष्टीनें सांगितला आहे, आणि भेद मान व्यवहारदृष्टीनें सांगितला आहे असें समजावे. आता परमार्थदृष्टीनें सांगितलेला अभेद घेऊन हे दोष लागू करावे. तर तसेही होत नाही. कारण परमार्थदृष्टीनें पाहिलें म्हणजे हे जगच मुळीं नाही. मग हितकारक गोष्टी कोठल्या आणि अहितकारक गोष्टी कोठल्या ? खरार म्हणजे केवळ अज्ञानामुळे उत्पन्न झालेली भ्रांति आहे, तो खरार न हे. आता व्यवहारदृष्टीनें पाहिलें असता संसार जरी खरा आहे तरी दोष मान येत नाहीत. व्यवहारदृष्टीनें जीवब्रह्मामध्ये भेद असल्यामुळे अहितकारक गोष्टीपासून दुःख होतें एकाच, आणि त्या गोष्टी उत्पन्न करतो दुसराच. तेव्हा दोष येण्याचा बिलकूल संभव नाही. (सू० २३) ज्याप्रमाणें लोकामध्ये एकाच पापाणाचे अनेक प्रकार म्हणजे काहीं उत्तम हिरे माणिक वगैरे, काहीं मध्यम सूर्यकांत वगैरे, आणि काहीं अधम कुण्याकावळ्याला मारण्याच्या किंमतीचे दृष्टीस पडतात, तसेंच एकाच वृक्षाच्या बीजापासून पान, फळ, फुलें, वास, रस वगैरे अनेक प्रकार उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात, तसेंच एकाच अन्नरसापासून केंस, लव, वगैरे अनेक प्रकार उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें एका ब्रह्मापासून अनेक प्रकारचे जग उत्पन्न होण्यास काहीं हरकत नाही. तेव्हा पूर्वपक्षानें जो दोष कल्पिला आहे कीं जग

अनेक प्रकारचें असल्यामुळे ' त्याचे कारण एक ब्रह्म आहे ' असें म्हणतां येत नाही तो दोष बरोबर नाही. कारण श्रुतीमध्ये ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय जगातील अनेक प्रकार हे केवळ ' वाणीनें बोलले ' इतकेंच, म्हणजे ते कल्पनामय आहेत; खरे नव्हेत. शिवाय, एकापासून अनेक प्रकार उत्पन्न झालेले स्वप्नामध्ये दृष्टीस पडतात; त्याप्रमाणें एक ब्रह्मापासून जगांतील अनेक प्रकार उत्पन्न झाले असें म्हणण्यास काहीं हरकत नाही.]

इतरव्यपदेशाद्विताकरणादिदोषप्रसक्तिः ॥ २१ ॥

२१ इतर (जो जीव तो ब्रह्मरूप) आहे असें सांगितलें

असल्यामुळे ' हितकर गोष्टी न करणें ' वगैरे

दोष प्राप्त होतील. (७)

' चेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' या मतावर आणखी एक दोष आणला जात आहे. तो असा:— ' चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते ' असें मानलें असतां ' हितकर गोष्टी न करणें ' वगैरे दोष प्राप्त होतात. कशामुळे ? ' इतर जो जीव तो ब्रह्मरूप आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळे. ' हे ' श्वेतकेतो ! तो आत्मा, तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) ही श्रुति ' शारीर आत्मा हा ब्रह्मरूप आहे ' असें सांगते; किंवा ' इतर जें ब्रह्म तें जीवरूप आहे ' असें श्रुति सांगते, कारण ' (ब्रह्म हें) त्याला उत्पन्न करून त्यामध्येच (आपण) प्रविष्ट झालें ' या वाक्यांत सद्यै जें विकाररहित ब्रह्म तेंच कार्यामध्ये प्रविष्ट होत असल्यामुळे तेंच शारीर आत्मा होतें असें सांगितलें आहे. तसेंच ' (पृथिवी, जल आणि तेज ह्या तीन देवतांमध्ये) ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे ' (छां. ६।३।२) या वाक्यांत जीवाचा ' आत्म-' शब्दानें निर्देश करणारी परदेवता ' आपणाहून शारीर आत्मा भिन्न नाही ' असें दाखवते. तेव्हां जें ब्रह्माचें स्रष्टृत्व तें जीवाचेंच होय. अशा रीतीनें जीव हा स्वतंत्र कर्ता असल्यामुळे तो आपल्याला हितकर ज्या गोष्टी त्याच आपल्यासाठीं उत्पन्न करील, अहितकर गोष्टी उत्पन्न करणार नाही. उदा०— जन्म, मरण, जरा, रोग वगैरे अनर्थपरंपरा तो आपल्यासाठीं उत्पन्न करणार नाही. कोणताही स्वतंत्र मनुष्य आपल्याकारितां तुरुंग तयार करून

१ श्वेतकेतूचा वाप श्वेतकेतूला ब्रह्माचा उपदेश करीत आहे.

२ जगाला.

३ उत्पन्न करणारें.

४ शरीर वगैरे कार्यामध्ये.

५ जीवाला आपला आत्मा असें म्हणणारी.

६ परब्रह्म.

७ जग उत्पन्न करण्याची क्रिया.

व्यामर्घ्ये राहणार नाही. तसेंच, स्वतः अत्यंत स्वच्छ असून अत्यंत घाणेरड्या अशा शरीराला 'आपलें' असें तो म्हणणार नाही. त्यानें जरी कांहीं कर्म केलें असलें तरी तें जर दुःखकार असेल तर तें तो स्वेच्छेनें टाकून देईल, व जें सुखकार असेल तेंच ग्रहण करील. शिवाय, 'या विचित्र ब्रह्मांडाची रचना मी केली' असें तो स्मरेल. कारण स्पष्ट रीतीनें केलेलें कार्य सर्व लोक 'हें मी केलें' अशा रीतीनें स्मरतातच. शिवाय, व्याप्रमाणें गारुडी आपण उत्पन्न केलेली माया वाटेल तेव्हां सहज नाहीशी करतो, व्याप्रमाणें जीव देखील ही सृष्टि वाटेल तेव्हां सहज नाहीशी करूं शकेल. पण (वस्तुस्थिति अशी आहे कीं) स्वतःचें शरीर देखील त्याला सहज नाहीसें करता येत नाही. तेव्हां 'हितकारक गोष्टी करणें' वगैरे दृष्टीस पडत नसल्यामुळे 'चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते' असें मानणें सयुक्तिक नाही असें ठरतें. (२१)

अधिकं तु भेदनिर्देशात् ॥ २२ ॥

२२ परंतु (जीवाहून जें ब्रह्म) निराळें (तें जग उत्पन्न करतें). (जीवाहून ब्रह्म निराळें आहे हें

जीव आणि ब्रह्म यांमध्यें) भेद सांगि-

तल्यावरून (समजतें). (७)

(सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो, 'जें सर्वज्ञ, सर्वशक्तियुक्त, आणि नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचें ब्रह्म तें जीवाहून निराळें आहे, तेंच जग उत्पन्न करणारें होय' असे आम्ही म्हणतो. त्या ब्रह्माला 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोष लागत नाहीत. कारण, त्याचा 'नित्यमुक्त' असणें' असा स्वभाव असल्यामुळे त्याला हितकारक असें कांहीं करावयाचेंही नाही, किंवा अहितकारक असें कांहीं टाळावयाचेंही नाही. तसेंच, तें सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त असल्यामुळे त्याच्या ज्ञानाला किंवा शक्तीला कोठेंही प्रतिबंध नाही. परंतु शरीर आत्मा अशा प्रकारचा नाही; म्हणून

८ एताद्या मनुष्याला आपण केलेलें कर्म दुःखदायक आहे असें कळून आल्याबरोबर तो मनुष्य ते कर्म टाकून देतो असें व्यवहारात दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें जीवात्म्याचेंही उत्पन्न केलेले काटे वगैरे दुःखदायक पदार्थ टाकून दिले पाहिजेत. पण व्यामर्घ्यी तो ते पदार्थ टाकून देत नाही त्यामर्थी तो ते पदार्थ उत्पन्न करीतच नाही असें सिद्ध होतें.

१ ईश्वराच्या ज्ञानाला प्रतिबंध नसल्यामुळे तो घाणेरड्या शरीराला 'आपलें' असें म्हणत नाही, शिवाय ब्रह्मांडाच्या रचनेचे त्याला स्मरणही होतें. तसेंच त्याच्या शक्तीलाही प्रतिबंध नसल्यामुळे त्याला दुःखदायक गोष्टी टाकता येतात व सुखकारक गोष्टींचा स्वीकार करता येतो. तसेंच त्याला ही सृष्टी सहज नाहीशीही करता येते. ते हा बाकीचे सर्व दोष येत नाहीत असें पावरून सिद्ध होतें.

त्याला 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोष प्राप्त होतात; पण त्याला आम्ही 'जगाचा स्रष्टा' म्हणत नाही. असें कशावरून समजतें ? भेद सांगितल्यावरून. 'अंगे ! आत्मा खरोखर पहावा; त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' (बृ. २।४।५); 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।७।१); 'हे सोम्य ! त्या वेळीं तों सत्ताशीं एक होतो' (छां. ६।८।१); 'ज्यावर प्राज्ञ आत्मा आरुढ झाला आहे असा शरीर आत्मा' (बृ. ४।३।३५); इत्यादि श्रुतींमध्ये कर्ता, कर्म वगैरे रूपांनीं जो (जीव आणि ब्रह्म यांमध्ये) भेद सांगितला आहे त्यावरून 'जीवाहून ब्रह्म निराळें आहे' असें समजतें.

शंका—'तं तूं आहेस' इत्यादि श्रुतींत (जीव आणि ब्रह्म यांमध्ये) अभेदही सांगितलेला मीं दाखविला आहे. तेव्हां भेद आणि अभेद हे परस्परविरुद्ध असल्यामुळे एका ठिकाणीं कसे राहूं शकतील ? उत्तर—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण 'महाकाश-घटाकाश-न्यायानें भेद आणि अभेद हे दोन्ही एका ठिकाणीं संभवतात' असें आम्ही मागे दाखविलें आहे. शिवाय 'तं तूं आहेस' इत्यादि श्रुतींमध्ये अभेद सांगितल्यावरून जेव्हां आपल्याला अभेदाचें ज्ञान होतें, तेव्हां मिथ्याज्ञानामुळे उत्पन्न झालेला सर्व भेद-व्यवहार तत्त्वज्ञानाच्या योगानें वाधित झाल्यामुळे जीवाचें संसारत्व आणि ब्रह्माचें सद्ब्रह्म हीं दोन्ही नाहीशी होतात. मग सृष्टि कोठली आणि 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोषही कोठले ? 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरें रूप हा संसार, म्हणजे अविद्येनें उत्पन्न केलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं केलेला जो शरीर वगैरेंचा समुदाय तद्रूप

२ याज्ञवल्क्यानें गार्गीला उपदेश केला आहे.

३ सुषुप्त्यवस्थेमध्ये.

४ जीवात्मा.

५ परमात्म्याशीं.

६ 'परमात्म्यानें युक्त असा जीवात्मा' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

७ पहाणें, श्रवण करणें, मनन करणें, ध्यान करणें, शोध करणें, जाणण्याची इच्छा करणें आणि सत्ताशीं एक होणें या क्रियांचा जीव कर्ता आहे आणि परमात्मा कर्म आहे. तसेंच 'आरोहण करणें' या क्रियेचा कर्ता परमात्मा आहे आणि जीव कर्म आहे.

८ जीवात्मा आणि परमात्मा या दोन व्यक्तींचें जें भिन्न भिन्न स्वरूप श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें येथें 'वगैरे' शब्दानें घ्यावें.

९ महाकाश आणि घटाकाश हीं वास्तविक अभिन्नच आहेत. परंतु घट या उपाधीमुळे तीं भिन्न आहेतशीं वाटतात. त्याला 'महाकाश-घटाकाश-न्याय' म्हणतात.

जी (आत्माची) उपाधि तिच्या विषयीच्या अविवेकांमुळे उत्पन्न झालेली केवळ भ्रांति होय; ही भ्रांति 'मी जन्मलों, मी मेलों, मला लागलें, मला ओरखडलें' वगैरे भ्रांती-प्रमाणेंच होय. परंतु खरोखर रीतीने पाहिलें असतां या संसाराला मुळींच अस्तित्व नाही. ही गोष्ट मार्गे आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केली आहे, परंतु जोंपयत हा भेदव्यवहार बाधित होत नाही, तोंपर्यंत 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' इत्यादि श्रुतीमध्ये भेद सांगितल्यावरून 'ब्रह्म जीवाहून निराळें आहे' असें समजतें; व त्यामुळे 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोष ब्रह्माला लागत नाहीत. (२२)

अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ॥ २३ ॥

२३ आणि पापाण वगैरेप्रमाणें (हें असल्यामुळे)

तो (दोष) बरोबर नाही. (७)

आणि ज्याप्रमाणें सर्व पापाण एकाच पृथ्वीचे विकार असून देखील (त्यापैकीं) हिरे, माणिक वगैरे कांहीं अत्यंत मौल्यवान, सूर्यकांत वगैरे कांहीं मध्यम किंमतीचे, व कांहीं हीन म्हणजे कुत्रे व कायळे यांच्यावर फेंकण्याच्या योग्यतेचे, असे त्या पापाणांमध्ये अनेक प्रकारचे वैचित्र्य दृष्टीस पडतें, तसेंच ज्याप्रमाणें एकाच जमिनीमध्ये घातलेल्या विषांचें (निरनिराळ्या प्रकारचीं) पानें, फुलें, फळें, वास, रस वगैरे अनेक प्रकारचे वैचित्र्य चंदन ताल वगैरे वृक्षांचें ठिकाणीं दृष्टीस पडतें, तसेंच ज्याप्रमाणें अन्नरस एक असून देखील त्यापासून लाल वगैरे रंगांचीं 'कैस, लव' वगैरे विचित्र कार्ये उत्पन्न होतात; त्याप्रमाणें ब्रह्म एक असून देखील त्यामध्ये जीव आणि ईश्वर असा भेद संभवतो आणि त्यापासून विचित्र कार्ये संभवतात. म्हणून तो दोष बरोबर नाही म्हणजे आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेला दोष योग्य नाही. दोष बरोबर नाही असें दाखविण्याला पुढील ज्यास्त प्रमाणें आहेतः—(१) श्रुति प्रमाण आहे म्हणून, (२) (सर्व)

१० शरीर वगैरे उपाधीवर जीवात्म्यानें अज्ञानामुळे मीपणा घारण केल्या असल्यामुळे.

१ 'चेतन जे ब्रह्म तेंच जगाचें कारण आहे' असें मानलें तर तें एक असल्यामुळे त्यामध्ये जीव आणि ईश्वर यांचा भेद भासू नये. तसेंच जगामध्ये काहीं गोष्टी हितकारक आणि काहीं गोष्टी अहितकारक इत्यादि जे अनेक प्रकार भासतात ते भासू नयेत. परंतु ज्याअर्थी ते प्रकार भासतात त्या-अर्थी त्याचें कारण 'एक ब्रह्म' नाही असा जो दोष पूर्वपक्षानें कल्पिला आहे त्याचें निराकरण ह्या सूत्रानें केलें आहे.

२ बरील टीप १ पहा.

३ 'जगाचें कारण ब्रह्म आहे' असे सांगणारी जी श्रुति ती प्रमाण असल्यामुळे तिच्याविरुद्ध 'जगाचें कारण ब्रह्म नाही' अशी जी कल्पना केली आहे ती बरोबर नाही.

विकारांचा केवळ वाणीपासून आरंभ आहे म्हणून व (३) स्वप्नांत पाहिलेल्या वस्तूच्या वैचित्र्याचा दृष्टांत देता येतो म्हणून. (२३)

[आता येथून आठव्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चोविसावे आणि पंचविसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० २४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण नाही, कारण त्याला काहींच साधन नाही; आणि लोकामध्ये पाहिलें तर कुंभार वगैरे लोक घट वगैरे कार्ये करतेवेळीं मृत्तिका, दंड, चक्र वगैरे अनेक साधने घेताना आढळतात. तेव्हा ब्रह्म हे जगाचें कारण नव्हे. सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे. जरी त्याला काहीं साधन नसलें तरी हरकत नाही. कारण, लोकामध्येही 'दुधापासून दद्याची उत्पत्ति होतेवेळीं काहीं साधन लागत नाही' असा अनुभव येतो. आता जरी विरजण लावून उष्णता उत्पन्न करावी लागते, तरी दधिरूपांमं परिणाम पावण्याची क्रिया दुधाच्या अंगी स्वभाविकच आहे. फक्त उष्णतेमुळे ती क्रिया खबर होते इतकेंच. जर दुधाच्या अंगी स्वाभाविक क्रिया न घेता फक्त उष्णतेमुळेच दही बनत असें मानावें तर चायूचे किंवा आकाशाचेही उष्णतेच्या योगानें दही बनेल. तेव्हा ज्याअर्थी तसें झालेलें दृष्टोत्पत्तीस येत नाही, त्याअर्थी स्वाभाविक क्रिया मानलीच पाहिजे. आता जगाची उत्पत्ति त्वरित व्हावी याकरताही ब्रह्माला इतर साधनाची जरूर लागत नाही. कारण, 'ब्रह्म सर्व शक्तींनीं पूर्ण आहे' असे श्रुतीवरून सिद्ध होतें. (सू० २५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असें आहे कीं दुधाचे दही बनताना साधनाची जरूर लागत नाही ते घरोघरच आहे. कारण दूध हें अचेतन आहे. तेव्हा साधनाची जरूर न लागता अचेतनापासून कदाचित् कार्याची उत्पत्ति संभवे. पण ब्रह्म हे चेतन असल्यामुळे त्याला मान कुंभार वगैरेप्रमाणे साधनाची जरूर अवश्य असलीच पाहिजे. यावर सिद्धात्याचे म्हणणे असें आहे कीं 'चेतनाला देखील काहीं ठिकाणीं साधनाची जरूर लागत नाही' असें लोकामध्ये आढळतें. कारण 'देव, पितर, ऋषि वगैरे लोक इतर साधनाची जरूर न बाळगता केवळ आपल्या सामर्थ्यानेच अनेक प्रकारचीं शरीरे, मोठे मोठे वाडे व रथ वगैरे उत्पन्न करतात' असे मंत्र, अर्थवाद, इतिहास आणि पुराण यामध्ये प्रसिद्ध आहे. तसेंच फोळी म्हणून एक किडा आहे; तो इतर साधनाची जरूर न बाळगता आपणच भागे उत्पन्न करतो. चगळी ही रेंतावाचूनच गर्भ धारण करते. पझिनी ही आपोआप दुसऱ्या सरोवरामध्ये जाते. शक — हे देखील दृष्टांत बरोबर नाहींत. कारण, जरी 'देव वगैरेना साधनाची जरूर लागते' असें दिसत नाही; तरी हरकत नाही. कारण, त्या देवादिकांचीं शरीरे अचेतनच आहेत. आणि त्या शरीराच्याच अंगी कार्य उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे. तसेंच कोळ्याची लाळ ही अचेतनच आहे; तिचेच भागे बनतात. तेव्हा तेथे साधनाची जरूर लागत नाही हें घरोघरच आहे. आता चगळीविषयीं म्हणाल तर तिला जरी गर्भधारण करतेवेळीं रेंताची जरूर लागली नाही तरी मेघगर्जनेची जरूर आहेच. तसेंच

४ घट, पट वगैरे जे विकार ते केवळ वाणीनें बोलवे इतकंच. परंतु वास्तविक पट, पट, म्हणून काहीं तरे पदार्थ नव्हेत. तेव्हा जगातील अनेक प्रस्नर तरे समजून त्यांचें कारण 'एक ब्रह्म' नसावें अशी जी पूर्वपक्ष्याची कल्पना ती बरोबर नाही.

५ जसें स्वप्नामध्ये अनेक प्रकारचे पदार्थ एकाच मनुष्याच्या ओळ्यापुढे रोटेच उभे राहतात, तसेंच हे जगामधील अनेक पदार्थ आपल्याला रोटेच दिसतात. तेव्हा एक ब्रह्म जगानें कारण आहे असे मानण्यास काहीं हरकत नाही. म्हणून पूर्वपक्ष्याचा दोष बरोबर नाही.

पद्मिनी ही चेतनांशाच्या प्रेरणेवरूनच दुसऱ्या सरोवरामध्ये जाते. तात्पर्य, इतर साहाय्य न लागतां चेतनापासून कार्य उत्पन्न होते याविषयी एकही दृष्टांत नाही. उत्तरः— कुंभार वगैरेना जितकी साधनें लागतात तितकी देवादिकांना लागत नाहीत हे तर पूर्वपक्षालाही कबूल केलेंच पाहिजे. तेव्हां 'साधनें ही सर्वांना सारखीच लागतात' असा नियम नाही. एकंदरीत साधनें कमज्यास्त लागणें किंवा मुळीच न लागणें हे ज्याच्या त्याच्या शक्तीवर अवलंबून आहे. कुंभाराला शक्ति कमी म्हणून त्याला साधनें ज्यास्त लागतात. त्यापेक्षां देवादिनांची शक्ति अधिक आहे म्हणून त्यांना एखाद्या कार्याला साधनें कमी लागतील किंवा एखाद्या लहानशा कार्याला मुळीच लागणार नाहीत. पण ब्रह्म हे नेहमी सर्व शक्तींनी पूर्ण असल्यामुळे त्याला लहान मोठे कोणतेही कार्य करतेवेळीं काहीच साधन लागत नाही.]

उपसंहारदर्शनाच्चेति चेन्न क्षीरवद्वि ॥ २४ ॥

२४ ('साधनांचा) संग्रह करतांना लोक आढळतात म्हणून

(ब्रह्म जगाचें कारण) नाही असें म्हणशील तर तसें

नाहीं. कारण क्षीराप्रमाणें (ब्रह्म आहे). (८)

(शंकाः—) 'चेतन, एक आणि अद्वितीय असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे' असें

जे तुम्ही म्हणाले आहे ते बरोबर नाही. कशावरून ? साधनांचा संग्रह करतांना लोक दृष्टीस पडतात यावरून. ह्या जगामध्ये घट, पट वगैरे तयार करणारे जे कुंभार वगैरे^१ लोक ते मृत्तिका, दंड, चक्र, सूत्र वगैरे अनेक साधनांचा संग्रह करून त्या सामग्रीनें युक्त होत्याते तीं तीं कार्ये उत्पन्न करतांना दृष्टीस पडतात. आतां तुमच्या मतीं तर ब्रह्माला कोणी सहाय नाही. तेव्हां इतर साधनांचा संग्रह केल्याशिवाय ब्रह्माला स्रष्टृत्व कसे प्राप्त होईल ? म्हणून मी म्हणतो कीं ब्रह्म जगाचें कारण नाही. उत्तरः— हे तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ब्रह्म हे क्षीराप्रमाणें एक विशेष प्रकारचें द्रव्य असल्यामुळे तें जगाचें कारण होऊं शकतें. ज्याप्रमाणें जगामध्ये क्षीर किंवा उदक हे वाह्य साधनांची जरूर न बाळगतां स्वतःच दधि किंवा वर्फ या रूपांनीं परिणाम पावतें त्याप्रमाणें येथेंही होईल. शंकाः— क्षीर वगैरेना सुद्धा दधि वगैरे रूपांनीं परिणत होण्यास उष्णता वगैरे बाह्य साधनांची जरूर लागतेच. मग क्षीराप्रमाणेंच स्वतःच ब्रह्म परिणाम पावतें असें कसें म्हणतां ? उत्तरः— ह्या दोष आमचेवर येत नाही. कारण, दधिरूपांनीं परिणाम पावण्याची क्रिया स्वतः क्षीराकडूनच होते. उष्णता वगैरे (बाह्य साधनां -) च्या योगानें एवढेंच होतें

१ ज्याला दुसऱ्या कोणाचें साहाय्य नाही असें.

२ ' वगैरे ' शब्दानें बोधी प्यावे.

३ पट विणतांना कोष्ट्याचें हे एक साधन आहे.

४ दुधाचें दही बनविण्यास अगोदर दूध चांगलें तापवायें लागतें. मग त्यांत थोडे आंबट पदार्थांचे थेंब टाकावे लागतात. म्हणजे मग दुधाचें दही बनतें.

कीं, तीच क्रिया त्वारित होते. जर क्षीराला दधिरूपानें परिणाम पावण्याचें अगचें सामर्थ्य नसेल तर उष्णता वगैरेंच्या योगानेंसुद्धा तें सामर्थ्य त्याचे ठिकाणीं वळेंच आणलें जाणार नाही. कारण, उष्णता वगैरेंच्या योगानें वायु किंवा आनाश वळेंच दधिरूपानें परिणाम पावलेले दृष्टीस पडत नाही. आता, साधनाच्या साहाय्यानें तें (परिणाम पावण्याचें) सामर्थ्य फक्त पूर्ण होतें इतकेंच परंतु ब्रह्माची मूळर्चाच पूर्ण शक्ति आहे; पूर्ण होण्याला तिला दुसऱ्याची जरूर नाही. (याला प्रमाण) पुढील श्रुति आहे — ' त्याला कार्य नाही, त्याला साधन नाही. त्याच्या वरोवरीचा किंवा त्याच्याहून वरचढ असा कोणी दिसत नाही. त्याची विविध आणि उत्कृष्ट शक्ति आहे असें समजतें. ज्ञानक्रिया आणि वृत्तिक्रिया त्याला स्वाभाविक आहेत ' (श्वे. ६।८). तेव्हा यावरून ' ब्रह्म एक असून देखील विचित्र शक्तीच्या योगानें त्याचा क्षीर वगैरे (द्रव्या-) प्रमाणें विचित्र परिणाम होऊ शकतो ' असें सिद्ध होतें. (२४)

देवादिवदपि लोके ॥ २५ ॥

२५ लोकांतील देव वगैरेंप्रमाणें ब्रह्म देखील प्रवृत्त होईल. (८)

शका — ' क्षीर वगैरे अचेतन पदार्थ बाह्य साधनाच्या साहाय्यावाचून देखील दधि वगैरे रूपानें परिणाम पावतात ' ही गोष्ट वरोवर आहे कारण व्यवहारात ही गोष्ट दृष्टीस पडते. परंतु ' कुमार वगैरे जे चेतन पदार्थ आहेत ते साधनाची सामग्री घेऊनच आपआपली निरनिराळीं कामें करण्यास प्रवृत्त होतात ' असें आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येतें. मग ब्रह्म हें चेतन असून (दुसऱ्या कोणाच्या तरी) साहाय्यावाचून (जग उत्पन्न करण्यास) कसें प्रवृत्त होईल ? या शंकेवर आम्ही असें उत्तर देतो कीं देव वगैरेंप्रमाणें (ब्रह्म प्रवृत्त होईल) ज्याप्रमाणें ' मोठ्या प्रभावाचे असे देव, पितर, ऋषी वगैरे चेतन असून देखील ' बाह्य साधनाची अपेक्षा न करता स्वतःच आपल्या विशेष प्रकारच्या ऐश्वर्याच्या योगानें, केवळ मनाच्या सरूपानें, नानातन्हेचे पुष्कळ देह, राजवाडे आणि रथ वगैरे या जगामर्थें निर्माण करतात ' असें मंत्र, अर्थवाद, इतिहास आणि पुराण यावरून समजतें, ज्याप्रमाणें कोळी हा स्वतःच धाग्याना उत्पन्न करतो, ज्याप्रमाणें वगळी ही रेंतावाचून गर्भधारण

५. त्याला काहीं कर्तव्य नाही, कारण तो कुतूहल्य आहे

६. त्याच्या उत्पत्तीचें काहीं कारण नाही, कारण तो नित्य आहे

१. सूत्रातील ' लोक ' शब्दाचा मंत्र, अर्थवाद वगैरे शास्त्र असा अर्थ आहे. कारण, लोक म्हणजे पाहण्याचें साधन, आणि शास्त्र हें पहाण्याचें साधन आहे.

२. एक प्रकारचा किंडा

करते; आणि ज्याप्रमाणें पद्मिनी ही कोणत्याही प्रकारच्या वाहनाची जरूर न बाळगतां एका तळ्यापासून दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करते, त्याप्रमाणें चेतन ब्रह्म देखील बाह्य साधनांच्या साहाय्यावांचून स्वतःच जंग उत्पन्न करील. आतां जर शंकाकार असें म्हणेल कीं जे हे देव वगैरे ब्रह्माळा दृष्टांत म्हणून दिले आहेत त्यांच्या आणि दाष्टांतिक जें ब्रह्म त्याच्या-मध्ये साम्य नाही. कारण देव वगैरेचें अचेतन शरीरच इतर देव वगैरे विभूतींच्या उत्पत्तीचें उपादानकारण होय, त्यांचा चेतन असा जो आत्मा तो उपादानकारण नाही. तसेंच, क्षुद्र जंतूंच्या भक्षणापासून उत्पन्न झालेली जी कोळ्याची खळ तीच कठीण होऊन धागा बनते. तसेंच भेषजर्जना श्रवण करूनच बगळी गर्भ धारण करते, तसेंच पद्मिनी देखील चेतनानें प्रयुक्त झाली म्हणजे अचेतन अशा शरीरानेंच, जशी बळी वृक्षावर चढते तशी, एका तळ्यापासून दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करते; अचेतन पद्मिनी स्वतःच दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करण्याला उद्युक्त होत नाही. तेव्हां या कारणास्तव ब्रह्माळा हे दृष्टांत बरोबर नाहीत. या शंकाकाराला आमचें उत्तरः—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण, 'कुंभार वगैरे दृष्टांतांसारखी ब्रह्माची गोष्ट नाही' एवढेंच सांगण्याचा आमचा येथें उद्देश आहे. 'ज्याप्रमाणें कुंभार वगैरे आणि देव वगैरे हे दोन्ही सांख्येच चेतन आहेत, तथापि कुंभार वगैरेना एखादें कार्य करण्याला बाह्य साधनांची अपेक्षा असते, पण देव वगैरेना असत नाही, त्याप्रमाणें चेतन अशा ब्रह्माळा देखील बाह्य साधनांची अपेक्षा असणार नाही' एवढेंच देव वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें सांगण्याचा आमचा उद्देश आहे. तेव्हां एकंदरीत आमचा अभिप्राय असा कीं 'जें एकामध्ये सामर्थ्य दृष्टीस पडतें तें सर्वांमध्ये असलें पाहिजे' असा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाही.

(२५)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणाच्याचें अविच्छिन्न सृष्ट्यापासून एकोणतिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. २६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें तुम्ही म्हणतां खरे; परंतु तसें तुम्हाला म्हणतां येत नाही. कारण तसें मानलें असतां ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळे 'सगळ्या ब्रह्माचा जगरूपानें परिणाम झाला आहे' असें तुम्हाला कबूल करवें लागेल. जर ब्रह्माला अवयव असते तर

३ बगळीच्या दृष्टांताखेरीज नाकीचे दृष्टांत अचेतनाचेच आहेत. तेव्हां त्यांना जरी कांहीं साधनांची जरूर नसली तरी हरकत नाही. कारण अचेतनाला साधनाची जरूर लागतेच असा नियम शंकाकार देखील मानित नाही. आतां बगळी चेतन आहे खरी, पण तिच्या इतर साधनांची जरूरही आहेच. रेत हें जरी तिच्या गर्भधारणचें साधन होत नाही, तरी भेषजर्जना हें साधन होतें. एतावता चेतनाला कोणतेंही कार्य उत्पन्न करतेवेळीं कांहीं तरी साधन अवश्य लागतें ह्या नियमाविषयक दृष्टांत कोठेंही मिळत नाही असें सिद्ध झालें.

त्यापैकी काही अवयवाचा परिणाम झाला आणि काही अवयवाचा झाला नाही' असे म्हणतां आले असतें. पण 'ब्रह्म हें निरवयव आहे' असे श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हा सगळ्या ब्रह्माचा परिणाम झाला म्हणजे मूलब्रह्मच नाही असें होईल. शिवाय, 'ब्रह्म पदार्थ' असा श्रुतीमध्ये केलेला उपदेश व्यर्थ होईल कारण जें हें आपल्या डोक्यासमोर जग आहे तेच काय तें ब्रह्म होय आणि तें तर प्रयत्नावाचून सहजच दृष्टीस नेहमी पडत आहे शिवाय, त्या ब्रह्मरूपी जगाची उत्पत्ति होत असल्यामुळे 'ब्रह्माची उत्पत्ति नाही' असे सांगणारी श्रुति बाधित होईल. आता जर 'ब्रह्माला अवयव आहेत' असे मानला तरी देखील 'ब्रह्म निरवयव आहे' असे सांगणाऱ्या श्रुतीचा बाध होईल. शिवाय, ब्रह्माला अनित्यत्व येईल कारण 'जो म्हणून सावयव पदार्थ आहे तो अनित्य आहे' असा नियम आहे तात्पर्य, ठामचें मृत बरोबर नाही. (सू. २७) यावर सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे की, आमचें मत बरोबरच आहे. 'सगळ्या ब्रह्माचा जगरूपानें परिणाम झाला' असें आम्ही म्हणत नाही कारण 'जगाखेरीज ब्रह्म अस्तित्वात आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. शिवाय जगाखेरीज ब्रह्म निरालं नसेल तर 'जीवात्मा हा निद्रावस्थेमध्ये परमात्म्याशीं एक होतो' असें जे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, तेथें 'निद्रावस्थेमध्ये' असें विशेष सांगितलें नसतें, कारण, जाग्रदवस्थेमध्येसुद्धा शरीर बगैरे जगाशीं जीवाचें ऐक्य होत असतें. तसेंच 'आत्मा हा इन्द्रियगोचर नाही' असा निषेध केला नसता, कारण, जग हे इन्द्रियगोचर आहे तात्पर्य, जगाखेरीज ब्रह्म निरालं आहे बरें, आता तू एवढ्यावरून 'ब्रह्म हें सावयव आहे' असें आमचें मत समजशील तर तसेंही आम्ही म्हणत नाही. कारण, 'ब्रह्म हें निरवयव आहे' असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. शिवाय, ब्रह्म हें अतीन्द्रिय असल्यामुळे त्याच्या ज्ञानाला इन्द्रिय साधन होत नाहीत, तर ब्रह्माचें ज्ञान हें केवळ श्रुतीवरूनच होणारें आहे तेव्हा अर्थातच श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें कडूळ केलें पाहिजे, त्याविषयीं तर्क करू नयेत. मणि, मंत्र आणि ओषधि यांचा लोकामध्ये अनुभव येत असूनही 'त्याच्या शक्ती अमुक आहेत' असा त्यांच्या शक्तीविषयीं तर्क चालत नाही मग ब्रह्माविषयीं तर्क कसा चालेल. पौराणिक लोक देखील 'ब्रह्मा-विषयीं तर्क चालत नाही' असें म्हणतात. तात्पर्य, ब्रह्माचें खरें स्वरूप श्रुतीवरूनच समजणार आहे शका — ब्रह्माचें ज्ञान श्रुतीवरून का होईना, पण जी विरुद्ध गोष्ट आहे ती श्रुतीवरून तरी खरी कशी म्हणता येईल ? 'ब्रह्म सावयव आहे' असे तरी एक म्हणा, किंवा 'सगळ्याचा परिणाम होतो' असें तरी म्हणा. 'ब्रह्म निरवयव आहे आणि सगळ्याचा परिणाम न होतो' तें शिद्ध करू नये' या दोन्ही गोष्टी कशा कडूळ काता येतील ? कदाचित् कर्तव्य गोष्टीविषयीं विरुद्ध होत तऱ्हा सांगितल्या असतील तर त्याची काही तरी वाट लावता येते 'पोडशीचें ग्रहण करावें आणि पोडशीचें ग्रहण करू नये' अशा दोन्ही गोष्टी श्रुतीमध्ये जरी विरुद्ध सांगितल्या आहेत, तरी तेथें 'एखादे वेळीं ग्रहण करावें आणि एखादे वेळीं ग्रहण करू नये' असा विकल्प घेता येतो. पण 'जी सिद्ध वस्तू आहे ती अशीही असेल किंवा तशीही असेल' असा विकल्प घेता येत नाही. कारण जी सिद्ध वस्तू आहे ती वास्तविक रीतीनें एक तद्देवीच असणार. उच्चर.—ब्रह्माचा जो जगरूपानें परिणाम झाला आहे तो जर खरा असेल तर ही तुझी शका बरोबर आहे परंतु जगाचा केवळ भास आहे वास्तविक रीतीनें ब्रह्माचा परिणाम मुळीच होत नाही तेव्हा 'निरवयव ब्रह्म आहे आणि जगाखेरीज निरालं आहे' या दोन्ही गोष्टी खऱ्याच आहेत. कारण भ्रातीनें अनेक चद्राचा भास झाला तरी वास्तविक काही अनेक चद्र होत नाहीत. 'जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे' ही केवळ भ्रातीच आहे श्रुतीमध्ये 'हें सर्व जग ब्रह्म आहे' असें जें सांगितलें आहे त्याचें तात्पर्य 'जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे'

असें नाहीं. कारण, 'परिणाम आहे' असें समजण्याचा काहीच उपयोग नाहीं. तर 'ब्रह्मच या सर्व जगाचा आत्मा आहे' असें तात्पर्य आहे. कारण, असें समजलें असता मनुष्याला अभय प्राप्त होतें म्हणजे मनुष्य मुक्त होतो असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. (सू. २८) आता ब्रह्म, हें एकच आहे, तेव्हां त्या एका ब्रह्मावर त्याच्या स्वरूपाची काही एक हानि न होता अनेक प्रकारच्या जगाचा भास कसा होतो अशी शंका करूं नये. कारण 'स्वप्नामध्ये प्रकृत जीवात्मा असूनही हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ भासतात' असें श्रुतीमर्थेच सांगितलें आहे. लोकामध्ये देखील देव व गारुडी वगैरे लोक आपलें स्वरूप कायम ठेवूनच हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ दाखवितात. त्याप्रमाणेंच येथें भेष्यास काही हरकत नाहीं. (सू. २९) शिवाय पूर्वपद्यांनीं जो हा दोष आमच्यावर आणिला आहे तोच दोष त्याच्या मतावर देखील येत आहे. 'जग हा प्रधानाचा परिणाम आहे' असें साख्य लोक मानतात. तेव्हा 'सगळ्या प्रधानांचा परिणाम होतो' असें तरी एक म्हणावें लागेल; किंवा 'प्रधान सावयव आहे' असें तरी म्हणावें लागेल. आता साख्य लोकांनीं प्रधानाचें सत्त्व, रज, आणि तम हे तीन गुण अवयव जरी मानलेच आहेत; तरी ते अवयव घेऊन काहीं हा दोष जाणार नाहीं. कारण हे तीन गुण प्रत्येक निरवयवच आहेत. आणि ते लोक तर असें मानतात कीं ह्या तीन गुणांपैकी प्रत्येक गुणाचा इतर दोन गुणांतोळ काहीं अंशाच्या साहाय्यानें अनेक प्रकारचा परिणाम होतो. आता, ज्याअर्थी अशा रीतीचे तर्क करून काहीं तरी दोष येणारच त्याअर्थी प्रत्येक गुणाचेही अवयव आहेत असेंच आम्ही कबूल करूं असे जरी कदाचित् ते म्हणतील तरी देखील प्रधान हे सावयव असल्यामुळे अनित्य आहे असें मानावें लागेल. तात्पर्य, काहीं तरी दोष येणारच. आता 'प्रधान हें वास्तविक निरवयवच आहे परंतु त्याच्या अंगीं अनेक शक्ती आहेत; त्याच त्याच्या अवयवासारख्या आहेत आणि त्यामुळेच अनेक प्रकारचीं कार्ये उत्पन्न होतात' असें जर ते म्हणतील तर आम्हाला देखील तसें म्हणता येईल. त्याप्रमाणे नैयायिकांच्या मतीं देखील एका परमाणूचा जो दुसऱ्या परमाणूशीं संयोग होतो तो परमाणू हे निरवयव असल्यामुळे संपूर्ण रीतीने होईल, आणि तसें झाले असता दोन परमाणूंचा फिल्ल एकाच परमाणू बनेल कारण दोन वस्तूंचा संपूर्ण रीतीने संयोग म्हणजे त्या दोन वस्तूंचें अगदीं तादात्म्यच झालें पाहिजे. आता 'संपूर्ण रीतीने संयोग न होता काहीं भागानें होतो' असें म्हणावें तर 'परमाणू सावयव आहेत' असें मानावें लागेल. एतावता काहीं तरी दोष येणारच. तेव्हा आमच्यावर हा दोष त्यांनीं देत बसणें सर्वथा अयोग्य आहे.]

कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा ॥ २६ ॥

२६ सगळें (ब्रह्म परिणाम पावतें असें) होईल किंवा

(ब्रह्म) निरवयव आहे असें सांगणाऱ्या श्रुती

बाधित होतील. (९)

'चेतन, एक, अद्वितीय, आणि क्षीर वगैरेप्रमाणें व देव वगैरेप्रमाणें बाह्य साधनांची अपेक्षा न धरता स्वतःच परिणाम पावणारें, असें जें ब्रह्म तें जगाचें कारण आहे' असें येथपर्यंत सिद्ध केलें. ह्याच शास्त्रार्थ दृढ करण्याकरिता सूत्रकार पुन्हा शक्ता करतात.— सगळें ब्रह्म कार्यरूपानें परिणाम पावूं लागेल. कारण तें निरवयव आहे. जर पृथ्वी वगैरेप्रमाणें ब्रह्माला अवयव असते, तर त्या ब्रह्माचा एक भाग परिणाम पावला असता,

च दुसरा तसाच राहिला असता. परंतु श्रुतीवरून ' ब्रह्म निरवयव आहे ' असे समजते. उदा०—' (जें ब्रह्म) कलारहित, क्रियारहित, शांत, दोषरहित (आणि) कलंकरहित (आहे) ' (खे. ६।१९); ' पुरुष हा दिव्य आणि आकाररहित आहे, तो आंत आणि बाहेर आहे, तो जन्मरहित आहे ' (मुं. २।१।२); ' हें महाभूत अंतरहित, शेवटरहित आणि ज्ञानानें पूर्ण भरलेलें असें आहे ' (वृ. २।४।१२); " तो हा ' (हा) नाही (तो) नाही ' असा (निपेर्धेमुखानें वर्णिलेला) आत्मा " (वृ. ३।९।२६); ' तें स्थूल नाही तें अणु नाही ' (वृ. ३।८।८); इत्यादि श्रुतींमध्ये ' ब्रह्माला कोणताच विशेष धर्म नाही ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां (ब्रह्माच्या) एका भागाचा परिणाम होऊं शकत नसल्यामुळे सगळेंच ब्रह्म परिणाम पावतें असें होईल. पण असें झालें म्हणजे मूल (ब्रह्म-) चाच नाश होईल; आणि ' ब्रह्म पहावें ' असा जो उपदेश केला आहे तो व्यर्थ होईल; कारण कार्याला पाहण्याला कांहीं यत्न करावा लागत नाही, आणि कार्याहून व्यतिरिक्त असें ब्रह्मच अस्तित्वांत नाही. शिवाय ' ब्रह्म उत्पत्तिरहित आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती बाधित होतील. वरें, आतां हा दोष घालवावा या बुद्धीनें ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें जर मानशील तर ' ब्रह्माला अवयव नाहीत ' असें सांगणाऱ्या ज्या श्रुती वर दाखल केलेल्या आहेत त्या बाधित होतील. शिवाय ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें मानलें तर त्याला अनित्यत्व प्राप्त होईल. (सारांश), ह्या (वेदात-) मताचें कोणत्याही तऱ्हेनें समर्थन करतां येत नाही अशी येथें सूत्रकार शंका करतात. (२६)

१ अवयवरहित.

२ ज्या वस्तूला आकार असतो त्याच वस्तूला अवयव असतात. तेव्हा परमात्म्याला ज्याअर्थी आकार नाही, त्याअर्थी त्याला अवयव नाहीत असे या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

३ जी वस्तू सावयव असते ती महत्त्वरिमाणाची नसते असा नियम आहे. आतां ब्रह्म हें महा- (भूत) आहे म्हणजे महत्त्वरिमाणानें आहे. तेव्हां अर्थात्तच तें सावयव नाही असे या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

४ जी वस्तू सावयव आहे ती अमुक प्रकारची आहे असें तिचें विधिमुक्तानें वर्णन करतां येतें. आतां, ज्याअर्थी ' ब्रह्मरूप वस्तु अमुक प्रकारची आहे ' असें तिचें विधिमुक्तानें वर्णन करतां येत नाही, त्याअर्थी ती सावयव नाही असें सिद्ध होतें.

५ जी वस्तु सावयव असते ती लहान किंवा मोठी असते. ज्याअर्थी ब्रह्म ही वस्तु लहानही नाही आणि मोठीही नाही, त्याअर्थी ती सावयव नाही असें सिद्ध होतें.

६ जगत्त्व.

७ कारण, ब्रह्म म्हणून जें कथ्य आहे तें हें जगत्त्व आहे; आणि त्याची तर उत्पत्ति होते.

८ कारण, जी वस्तू सावयव असते ती अनित्य असते असा नियम आहे.

श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् ॥ २७ ॥

२७ परंतु श्रुति असल्यामुळे (आणि ब्रह्माला) श्रुती-
चा आधार असल्यामुळे (हा दोष येत
नाही). (९)

‘परंतु’ हा शब्द शंकेचें निराकरण करतो. आमच्या मतावर कोणताही दोष येत नाही. प्रथमतः सगळे ब्रह्म परिणाम पावते असें होत नाही. कशावरून ? तशी श्रुति आहे यावरून. ज्याप्रमाणें ‘ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति आहे’ असें श्रुतीवरून समजतें, त्याप्रमाणें ‘कार्यातून व्यतिरिक्त ब्रह्म अस्तित्वांत आहे’ असेंही श्रुतिवरून समजतें. कारण, श्रुतीमध्ये कार्य आणि कारण यांचा भिन्न रूपानें निर्देश केलेला आढळतो. उदा०—‘त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलेः— ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ह्या तीन देवतांमध्ये प्रवेश करून म्यां नामरूपें व्यक्त करावी’ (छां. ६।३।२); ‘एवढा ह्याचा महिमा आहे, त्यातून पुरुष मोठा आहे; सर्व भूतें हा ह्याचा एक पाय आहे आणि चुलोकामध्ये जें अमृत आहे ते ह्याचे तीन पाय होतें’ (छां. ३।१।२।६); इत्यादि. तसेंच ‘ब्रह्म ह्रदयामध्ये राहतें’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें. तसेंच ‘(जीव) सत्ताशीं एक होतो’ असेंही श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें. जर सगळे ब्रह्म कार्यरूपानें परिणाम पावेल तर ‘हे सोम्य (जीव) त्वां वेळीं सत्ताशीं एक होतो’ (छां. ६।८।१) ह्या वाक्यामध्ये ‘सुपुण्यवस्थेत (जीव एक होतो)’ अशी जी मर्यादा सांगितली आहे ती बरोबर होणार नाही. कारण, कार्यरूप ब्रह्माशीं जीव सदा एक आहे, व ‘जें कार्यरूप नाही’ असें ब्रह्मच (तुझ्या मती) अस्तित्वांत नाही. तसेंच ‘ब्रह्म इंद्रियगोचर नाही’ असेंही श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें. परंतु कार्य हें इंद्रियगोचर होऊं शकतें. तेव्हां यावरून ‘जें कार्यरूप नाही’ असें ब्रह्म अस्तित्वांत आहे असें सिद्ध होतें. वरें, आतां ‘ब्रह्माला अवयव नाहीत’ असें सांगणाऱ्या श्रुतीही (आमच्या मती) बाधित होत नाहीत. कारण श्रुतीमध्ये ‘ब्रह्माला अवयव नाहीत’ असें सांगितल्यावरूनच आम्ही ‘ब्रह्म अवयवरहित आहे’ असें मानतो. शिवाय, ब्रह्माला श्रुतीचा आधार आहे म्हणून श्रुतीच ब्रह्माविषयी प्रमाण आहे; इंद्रिये

१ ह्या श्रुतीमध्ये नामरूपें व्यक्त करणारी जी कारणभूत देवता तिच्यापेक्षा ‘नामरूपें’ या कार्याचा भिन्नरूपानें निर्देश केला आहे.

२ ह्या श्रुतीमध्ये जगरूपी लहान कायपेक्षा कारणभूत मोठ्या पुरुषाचा भिन्न रूपानें निर्देश केला आहे.

३ सुपुण्यवस्थेमध्ये.

४ ब्रह्मार्चें ज्ञान होण्याचें साधन.

वगैरे ब्रह्माविपर्ययी प्रमाण नाहीत. तेव्हां 'श्रुतीमध्ये' जसे ब्रह्म वर्णिले आहे तसेच ते आहे ' असे आपल्याला मानिले पाहिजे. श्रुतीमध्ये तर 'सगळे ब्रह्म परिणाम पावत नाही' व 'ब्रह्माला अवयव नाहीत' अशा दोन्ही गोष्टी सांगितलेल्या आहेत. मणि, मंत्र, ओपधि वगैरे लौकिक वस्तूंना देखील देश, काल आणि निमित्त यांच्या वैचित्र्यामुळे अनेक विरुद्ध कार्ये उत्पन्न करण्याच्या शक्ती आहेत असे दृष्टीस पडते. त्या शक्ती देखील उपदेशावांचून नुसत्या तर्काच्या साहाय्याने जाणतां येणें शक्य नाही. उदा०— अमुक वस्तूंना अमुक शक्ती आहेत, त्या शक्तींना अमुक वस्तूंचे साहाय्य लागते, त्या अमुक कार्ये उत्पन्न करतात, त्याचे अमुक उपयोग आहेत वगैरे गोष्टी (उपदेशावांचून कळू शकत नाहीत), मग ज्याचा स्वभाव अचिंत्य आहे अशा ब्रह्माचे रूप श्रुतीवांचून कळत नाही यांत काय नवल आहे ! पौराणिक देखील असेच म्हणतात:— 'जे पदार्थ अचिंत्य आहेत त्यांच्या ठिकाणी तर्काचा उपयोग करूं नये, जे प्रकृतीहून पर तेंच अचिंत्य (पदार्था-) चे लक्षण होय '. तेव्हां जे पदार्थ अतींद्रिय आहेत त्यांच्या खऱ्या स्वरूपाचे ज्ञान केवळ श्रुतीवरूनच प्राप्त होतें.

शंका:— जी विरुद्ध गोष्ट तिचे ज्ञान श्रुति देखील करून देऊ शकणार नाही. अवयवरहित ब्रह्म परिणाम पावते आणि ते पुन्हा सगळे पावत नाही (ही विरुद्ध गोष्ट होय). जर ब्रह्म अवयवरहित असेल तर ते परिणाम पावणार नाही; किंवा जर परिणाम पावेल तर सगळे परिणाम पावेल. आतां 'एका रूपाने परिणाम पावते व एका रूपाने तसेच राहते' असे म्हणाल तर ब्रह्माला भिन्न रूपांची कल्पना केली गेल्यामुळे 'त्याला अवयव आहेत' असेच म्हणावे लागेल. 'अतिरात्रामध्ये पोडशीचे ग्रहण करतो' 'अतिरात्रामध्ये पोडशीचे ग्रहण करीत नाही' इत्यादि वाक्यांमध्ये क्रियेसंबंधाने जरी विरोध दृष्टीस पडला तरी त्याचा परिहार विकल्पाचे ग्रहण करून करता येतो; कारण, क्रिया ही पुरुषावर अवलंबून आहे. परंतु या (ब्रह्माच्या) गोष्टीत विकल्पाचे ग्रहण करून देखील विरोधाचा परिहार करता येत नाही. कारण, (सिद्ध) वस्तु ही पुरुषावर अवलंबून नाही.

५ प्रकृति म्हणजे प्रत्यक्ष-दृष्ट अशा वस्तूचे स्वभाव. त्या स्वभावाहून पर म्हणजे ज्याच्या स्वभावाचे ज्ञान होत नाही ते.

६ म्हणजे यशामध्ये एखादे वेळी पोडशीचे ग्रहण करावे आणि एखादे वेळी करूं नये हा विकल्प होय.

७ जी सिद्ध वस्तु आहे ती एकच प्रकारची असते; 'ती अशीही असेल,' 'तशीही असेल' असा तिच्याविपर्ययी विकल्प संभवत नाही.

तेव्हा येथे मोठी अडचण प्राप्त झाली आहे.

उत्तरः— ही अडचण प्राप्त होत नाही. कारण 'ब्रह्माला जी भिन्न रूपे आहेत तीं अविद्येच्या योगाने कल्पिलेली आहेत' असे आम्ही मानतो. अविद्येच्या योगाने कल्पिलेली जीं भिन्न रूपे त्याच्या योगाने वस्तुला अवयव प्राप्त होत नाहीत. ज्याच्या डोक्याना तिमीर झाले आहे अशा मनुष्याला चंद्र अनेक दिसतात म्हणून चंद्र अनेक होत नाहीत. अविद्येच्या योगाने कल्पिलेली जीं हीं भिन्न रूपे—ज्यांना 'नामरूपे' असे म्हणतात, जीं व्यक्त आहेत आणि अव्यक्तही आहेत, जीं ब्रह्माहून भिन्न आहेत असे म्हणता येत नाही, अभिन्न आहेत असेही म्हणता येत नाही—या भिन्न रूपाच्या योगाने ब्रह्म हे विकार वगैरे सर्व व्यवहाराचे आश्रय होते; परंतु आपल्या वास्तविक रूपाच्या योगाने ते अविकारी आणि सर्व व्यवहाराच्या पलीकडे असे राहते. तसेच अविद्येने कल्पिलेली जीं भिन्न नामरूपे त्याचा वाणीपासूनच केवळ आरंभ असल्यामुळे 'ब्रह्म निरवयव आहे' या गोष्टीला बाध येत नाही. शिवाय 'ब्रह्म परिणाम पावते' असे सांगणाऱ्या श्रुतीचे 'ब्रह्म परिणाम पावते' ही गोष्ट सांगण्याचे तात्पर्य नाही. कारण, 'ब्रह्म परिणाम पावते' या गोष्टीचे ज्ञान ज्ञात्याने कोणतेही फल प्राप्त होत नाही, तर 'सर्व व्यवहाराच्या पलीकडे असलेले जे ब्रह्म ते सर्वांचा आत्मा होय' असे सांगण्याचे या श्रुतीचे तात्पर्य आहे. कारण, हे ज्ञान ज्ञात्याने फल प्राप्त होते. उदा०—'तो हा' (हा) नाही, (तो) नाही' असा (निषेधमुखांने वर्णिलेला) आत्मा." असा उपक्रम करून श्रुति म्हणते—'हे जनका ! तुला खरोखर अभय प्राप्त झाले आहे' (धू. ४।२।४). तेव्हा यावरून आमचे मतावर कोणताही दोष येऊ शकत नाही असे सिद्ध झाले. (२७)

आत्मनि चैव विचित्राश्च हि ॥ २८ ॥

२८ शिवाय, आत्म्याचे ठिकाणी देखील (विचित्र सृष्टि सांगितली आहे. जगामध्ये) देखील विचित्र (पदार्थ उत्पन्न झालेले दिसतात). त्याप्रमाणे (येथे होय). (९)

शिवाय, एका ब्रह्माच्या ठिकाणी त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होता अनेक प्रकारची सृष्टि कशी असू शकेल असा येथे वाद करू नये. कारण स्वप्न पाहणारा जो जीवात्मा त्याचे ठिकाणी देखील त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होता अनेक प्रकारची

सृष्टि असते असें पुढील श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे:— ' त्या (अवस्थे—) मध्ये रथ असत नाहीत, घोडे असत नाहीत, रस्ते असत नाहीत, तर तो रथ, घोडे व रस्ते यांना उत्पन्न करतो ' (वृ. ४।३।१०) इत्यादि. जगामध्ये देखील देव वगैरेंचे ठिकाणी, तसेंच गारुडी वगैरेंचे ठिकाणी, त्यांच्या स्वरूपाचा नाश न होतां हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात; त्याप्रमाणें ब्रह्म एक असून देखील त्याचे ठिकाणी त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होतां अनेक प्रकारची सृष्टि असू शकेल. (२८)

स्वपक्षदोषाच्च ॥ २९ ॥

२९ आणि स्वतःच्या मतावर हा दोष येत असल्यामुळे (तो आमचेवर आणतां येत नाही). (१)

आमचे प्रतिस्पर्धी (जे सांख्य वगैरे लोक) त्यांच्या स्वतःच्या मतावर देखील हा दोष सारखाच येत आहे. कारण प्रधानवाद्यांचें देखील स्वतःचें मत असें आहे कीं ' अवयवांनीं रहित, अमर्यादित, आणि शब्द वगैरे धर्मांनीं रहित असें जें प्रधान तें ज्याला अवयव आहेत, ज्याला मर्यादा आहे व ज्याला शब्द वगैरे धर्म आहेत अशा (जग-रूपी) कार्याचे कारण होय '. त्या मतीं देखील प्रधानाला अवयव नसल्यामुळे सगळें प्रधान परिणाम पावले पाहिजे; किंवा ' प्रधानाला अवयव नाहीत ' या मताला वाध आला पाहिजे. शंका:— प्रधानाला अवयव नाहीत असें ते मुळींच मानीत नाहीत. कारण सत्त्व, रज आणि तम यांची जी साम्यावस्था तेंच प्रधान होय; व ते (तीन) गुणच त्या (प्रधान-) चे (तीन) अवयव होत. उत्तर:— प्रधानाला अशा रीतीचे अवयव मानून प्रकृत दोषाचा परिहार करणें शक्य नाही. कारण सत्त्व, रज आणि तम यांपैकीं देखील प्रत्येक गुण सारखाच निरवयव आहे. यांपैकीं एकेक गुणच दुसऱ्या दोन गुणांचें फक्त साहाय्य घेऊन आपल्या जातीचीं कार्ये उत्पन्न करतो. तेव्हां (सांख्यांच्या) स्वतःच्या मतावर हा दोष सारखाच येत आहे. शंका:— वरील तर्क अप्रतिष्ठित आहे

१ (सू. २८) आतां एका वस्तूपासून अनेक प्रकारची सृष्टि त्या एका वस्तूचें मूल स्वरूप कायम राहून होते ही गोष्ट युक्तिसिद्ध नाही, असें मात्र समजूं नये. कारण सृष्टि हा जर ब्रह्माचा लघोलर परिणाम असता तर मात्र ती गोष्ट युक्तिसिद्ध झाली नसती. परंतु सृष्टीचा केवळ आभास आहे. आणि एका वस्तूवर अनेक वस्तूंचा आभास झालेला लोकांमध्ये आढळतो.

१ (सू. २९) सगळ्या प्रधानाचा परिणाम न होतां प्रधानाच्या कांहीं अवयवांचाच परिणाम न्हावा आणि कांहीं अवयव तसेच शिथळ राहावे हें सिद्ध करण्याकरितां प्रधानावयव आहे असें शंकाकराल मानणें भाग पडलें. आतां जर तीन गुण हेच ते अवयव मानले तर त्यांपैकीं कांहीं गुणांचा परिणाम होतो आणि कांहींचा मुळींच होत नाही असेंच मानावें लागेल. पण सांख्यांचा वास्तविक सिद्धांत

म्हणून 'प्रधानांला अवयव आहेत' असेच मी मानतो. उत्तरः— असे मानलें तरी प्रधानाला अनित्यत्व वगैरे दोष प्राप्त होतातच. शंकाः— नानातऱ्हेचीं कार्ये प्रधानापासून उत्पन्न होतात; त्यावरून प्रधानाला नानातऱ्हेच्या शक्ती आहेत असे सूचित होतें. आणि ह्या शक्तीच प्रधानाचे अवयव होत असा माझा अभिप्राय आहे. उत्तरः— तुझ्या-प्रमाणें आम्ही ब्रह्मवादी लोक देखील त्या शक्ती मानतोच.

त्याप्रमाणें अणुवाद्याच्या मतीं देखील जर एक अणु दुसऱ्या अणूशी संयुक्त होतांना निरवयवत्वामुळे संपूर्ण रीतीने संयुक्त होईल तर मग महत्त्वामाण उत्पन्न होत नसल्यामुळे (दोन अणूंच्या संयोगापासून) अणूच उत्पन्न होईल. बरे, जर एक अणु दुसऱ्या अणूशी कांहीं अंशांनी संयुक्त होईल, तर मग 'अणूला अवयव नाहीत' या मताला बाध येईल. तेव्हां हा दोष (आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांच्या) स्वतःच्या मतांवर देखील सारखाच येतो. तेव्हां हा दोष (त्यांच्या मतावर) सारखाच येत असल्यामुळे केवळ (आमच्या) एकाच्याच मतावर तो आणतां येत नाही. आतां ब्रह्मवाद्याच्या स्वतःच्या मतावर जो हा दोष येतो त्याचा परिहार त्यानें पूर्वी केलाच आहे. (२९)

[आतां येवत दहाव्या अधिकरणास आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तिसावें आणि एकतिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० ३०) 'ब्रह्माच्या अंगी विचित्र शक्ती असल्यामुळे त्याला अनेक प्रकारची सृष्टि उत्पन्न करतां येते' असे पूर्वी सांगितलें. 'ब्रह्माच्या अंगी विचित्र शक्ती आहेत' हें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. (सू० ३१) आतां पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्माच्या इंद्रियें नाहीत हीदेखील गोष्ट श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. तेव्हा त्याला इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून एवढें मोठें थोरलें जग कसे उत्पन्न करता येईल ? यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्याचें उत्तर आम्ही पूर्वी सांगितलेंच आहे; तें असें—ब्रह्म हें सर्व शक्तींनीं पूर्ण आहे; तेव्हां त्याला कोणत्याही गोष्टीची अडचण पडत नाही. आतां जरी खऱ्या रीतीनें ह्या शक्ती ब्रह्माच्या अंगीं नाहीत कारण 'ब्रह्म अप्रक प्रज्ञाचें आहे' असा तेथें कांहींच विशेष नाही व श्रुतीमध्ये ब्रह्माचे ठिकाणीं सर्व गोष्टींचा निवेधच

असा आहे कीं प्रत्येक वस्तु त्रिगुणात्मक आहे म्हणजे तिन्ही गुण परिणाम पावून प्रत्येक वस्तु बनते. पण हा सिद्धांत प्रत्येक गुण सावयव मानल्याशिवाय जुळणार नाही. प्रत्येक गुण सावयव मानला म्हणजेच त्याचे कांहीं अवयव शिळक राहून कांहीं परिणाम पावतील. पण साख्यांनीं प्रत्येक गुण निरवयव मानला आहे. तेव्हां एकंदरीत बरील दोषाचा परिहार होऊं शकत नाही.

२ 'प्रधानाच्या तीन गुणांपैकी प्रत्येक गुण निरवयव आहे' हा तर्क बरोबर नाही म्हणून.

३ प्रधानाच्या तीन गुणांपैकी प्रत्येकाला.

४ कारण 'जो पदार्थ सावयव तो अनित्य' असा नियम आहे.

५ कारण एका पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थाशी संपूर्ण रीतीने संयोग होणें म्हणजे त्या दोन पदार्थांचें अगदीं तादात्म्य होणें असेच मानावें लागतें. तेव्हां दोन अणूंच्या संयोगापासून जें कार्य उत्पन्न होईल त्याचें परिमाण महत् (मोठें) न होतां अणूच (म्हणून परमाणूच्या परिमाणापेक्षां) होईल.

केला आहे; तरी ' ह्या शक्ती कल्पित आहेत ' असे म्हणता येत; आणि त्यांचा उपयोगही कल्पित जगाकडेच होत आहे. शिवाय, ' आत्म्याला हात, पाय, डोळे, कान वगैरे काही नसतही तो घेणे, धावणे, पाहणे, ऐकणे वगैरे सर्व किया करतो ' असे श्रेश्ठाध्वतर उपनिषदामध्ये स्पष्टच सांगितले आहे. तात्पर्य ' ब्रह्म हे जगाचे कारण आहे ' असे म्हणण्यास काही हरकत दिसत नाही.]

सर्वोपेता च तद्दर्शनात् ॥ ३० ॥

३० आणि (परब्रह्म हे) सर्व- (शक्ति-) संपन्न आहे.

कारण (श्रुतीत) तसे सांगितले आहे. (१०)

' ब्रह्म एक असून देखील विचित्र शक्तींच्या योगाने त्याच्यापासून विचित्र सृष्टि उत्पन्न होऊ शकते ' असे आम्ही वर सांगितले, आतां परब्रह्माला विचित्र शक्तींचा योग आहे असे कशावरून समजते? या शंकेवर आम्ही पुढील उत्तर देतो:— ' (ब्रह्मरूपी) परदेवता ही सर्वशक्तिसंपन्न आहे ' असे मानले पाहिजे. कां? कारण श्रुतीत तसे सांगितले आहे. उदा०—पुढील श्रुतीमध्ये ' परदेवतेचा सर्व शक्तींशी संबंध आहे ' असे सांगितले आहे:— ' तो ' सर्वकर्मा आहे, सर्वकाम आहे, सर्वगंध आहे; सर्वस्व आहे, तो ह्या सर्वांला व्याप्त करतो, तो काही वोलत नाही, तो भय पावत नाही ' (छां. ३।१।४); ' तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प आहे ' (छां. ८।७।१); ' जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता आहे ' (मुं. १।१।९); ' हे मार्गी ! या अक्षराच्या आग्नेवरून सूर्य आणि चंद्र (आपआपली) पृथक् कामे करतात ' (वृ. ३।८।९) इत्यादि. (३०)

विकरणत्वाच्चेति चेत्तदुक्तम् ॥ ३१ ॥

३१ (ब्रह्म) इंद्रियरहित असल्यामुळे (कार्य उत्पन्न

करू शकत) नाही असे म्हणशील तर

त्याचे उत्तर दिले आहे. (१०)

शंका:— ' त्याला डोळे नाहीत, त्याला कान नाहीत, त्याला वाणी नाही, त्याला मन नाही ' (वृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' (ब्रह्मरूपी) परदेवतेला इंद्रिये नाहीत ' असे सांगितले आहे. तेव्हां ती देवता जरी सर्वशक्तिसंपन्न आहे तरी तिच्या इंद्रिये नसल्यामुळे ती कसे कार्य उत्पन्न करू शकेल? देव वगैरे जे चेतन पदार्थ आहेत ते जरी सर्वशक्तिसंपन्न आहेत तरी कार्य उत्पन्न करण्याची जी (निरनिराळी)

१ ज्याअर्थी ' त्याची सर्व प्रकारची कर्मे आहेत, त्याला सर्व प्रकारच्या इच्छा वगैरे आहेत, तो सर्व जाणणारा आहे, तो सूर्यचंद्रावर देखील आपली आत्मा चालविणारा आहे ' असे ह्या श्रुती-मध्ये सांगितले आहे त्याअर्थी त्याला सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत असे अर्थादच सिद्ध होते.

शारीरिक साधनें त्यांनीं युक्त होऊनच ते निरनिराळीं कांयें उत्पन्न करण्यास समर्थ होतात असें (मंत्र, अर्थवाद धोरेंवरून) समजतें. शिवाय, ' (हा) नाही, (तो) नाही ' इत्यादि श्रुति जिला कोणताच धर्म नाही असें सांगते त्या देवतेचा सर्व शक्तींशीं संबंध कसा संभवेल ? या शंकेवर जें उत्तर द्यावयाचें तें मार्गेच दिलें आहे. (तें उत्तर असें आहे कीं) हें अतिगंभीर ब्रह्म- (तत्त्व) श्रुतीवरूनच कळण्यासारखें आहे, नुसत्या तर्काच्या साहाय्यानें कळण्यासारखें नाही. शिवाय, जसें एकाचें सामर्थ्य दृष्टीस पडतें तसें दुसऱ्याचेंही सामर्थ्य असलें पाहिजे असा कांहीं नियम नाही. जरी ब्रह्माळा कोणताच धर्म नाही तरी त्याला अविवेच्या योगानें कल्पिलेलीं भिन्न रूपें आहेत असें मानलें म्हणजे त्याचा सर्व शक्तींशीं योग संभवतो असेंही मार्गे सांगितलेंच आहे. श्रुतीही अशीच आहे:—' हात नसून तो ग्रहण करतो, पाय नसून धावतो, डोळे नसून पाहतो, आणि कान नसून ऐकतो ' (श्वे. ३।१९) ह्या श्रुतीमध्यें ' ब्रह्माळा इद्रियें नसूनही सर्व प्रकारचें सामर्थ्य आहे ' असें सांगितलें आहे. (३१)

[आता येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें वृत्तिचावें आणि तेहेतिसावें अशी दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० ३२) पूर्ववक्षी म्हणतो:—परमात्म्याच्या हातून ह्या ब्रह्माडाची रचना होणें शक्य नाही. कारण ब्रह्माडाची रचना केल्याचा त्याला काहींच उपयोग नाही. लोकामध्येच पहा; कोणताही विचारी मनुष्य उपयोग नसेल तर झुडकून झुकून देखील करण्यास प्रवृत्त होत नाही. मग एवढें महत्त्वाचें कृत्य उपयोगाचाचून कसें होईल ? श्रुतीमध्ये देखील ' सर्व गोष्टी आपल्या उपयोगाकरिताच आपल्याला प्रिय होतात ' असें सांगितलें आहे. आता ' ह्या ब्रह्माडाच्या रचनेपासून काहीं तरी त्याला उपयोग असेल ' असे म्हणावें तर ' परमात्मा तृप्त आहे ' या गोष्टीला बाध येतो. उपयोग नसेल तर प्रवृत्तीच होणार नाही. अशी दोन्हीकडून अडचण येते. आता एखादा अज्ञानी मनुष्य उपयोग नसताही अविचारानें काहीं कार्य करतो तसें येथें म्हणावें तर ' आत्मा सर्वश आहे ' या श्रुतीचा बाध होतो. तात्पर्य, ' परमात्म्यानें जग उत्पन्न केलें ' असें म्हणता येत नाही. (सू० ३३) सिद्धांती म्हणतात:—व्याप्रमाणें लोकामध्ये राजा, प्रधान वगैरे लोक काहीं एक प्रयोजन मनानमध्ये न आणता केवळ लीलेनं यथेच्छ विहार करतात, किंवा व्याप्रमाणें मनुष्याचे आसोच्छ्वास आपोआपच चालतात, त्याप्रमाणेंच ही ब्रह्माडाची रचना परमात्म्यानें केवळ लीलेनंच केली आहे, आणि असेंच मानलें पाहिजे. कारण, कितीही सूक्ष्म विचार केला तरी ' परमात्म्याला ह्या ब्रह्माडाच्या रचनेमध्ये काडीमान तरी उपयोग आहे ' असें युक्तीवरून किंवा श्रुतीवरून सिद्ध करून देता येत नाही. आणि जो व्याचा स्वभाव आहे तो तसा कां असें विचारणेंही बरोबर नाही. आता ही ब्रह्माडाची रचना म्हणजे आम्हाला जरी ' महत्त्वाचे कृत्य आहे ' असें वाटतें, तरी ती परमात्म्याची केवळ लीलाच होय. कारण परमात्म्याची शक्ति अपरिमित आहे. कदाचित् राजा व प्रधान यांचा यथेच्छ विहार करताना ' चैन करणें ' वगैरे काहीं तरी उद्देश असू शकेल; पण परमात्म्याचा काहींच उद्देश सांगता येत नाही. कारण, ' त्याचे सर्व मनोरथ पूर्ण झाले आहेत ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. वरें, तर मग ' त्याची मुळीच प्रवृत्ति होत नाही ' असें म्हणावें तर त्याची प्रवृत्ति श्रुतीमध्ये वर्णिली आहे. अविचारानें प्रवृत्ति म्हणावी तर तीही म्हणता येत नाही, कारण ' तो सर्वश आहे '

असें सांगितलें आहे. शिवाय, दुसरी एक गोष्ट अशी आहे कीं परमात्म्यानें ही सृष्टि उत्पन्न केली आहे ती खरी नव्हे; तिचा केवळ आपल्याला भास होत आहे. ती जर त्यानें खरी उत्पन्न केली असती तर ' तिच्यापासून परमात्म्याला कांहीं उपयोग आहे किंवा नाही ' हा विचार केल्या पाहिजे होता, आतां श्रुतीमध्ये जरी सृष्टीचें वर्णन केलें आहे तरी तिचा उद्देश ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे इतकेंच दाखविण्याचा आहे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे.]

न प्रयोजनवत्त्वात् ॥ ३२ ॥

३२ (चेतनाच्या प्रवृत्तीला) प्रयोजन असल्यामुळे (ब्रह्म

जग उत्पन्न करूं शकत) नाही. (११)

' चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते ' या मतावर सूत्रकार पुन्हां दुसरी शंका करतातः—या ब्रह्मांडाची रचना चेतन परमात्म्यापासून होऊं शकत नाही. कशा-
वरून ? (चेतनाच्या) प्रवृत्तीला प्रयोजन असतें यावरून. जगामध्ये ' जो म्हणून चेतन आहे, आणि जो कोणतीही गोष्ट विचारांनेच करित असतो तो आपल्याला अनुपयोगी असें एखादें क्षुल्लक कृत्य देखील करण्यास प्रवृत्त होत नाही ' असें आपल्या दृष्टीस पडतें. मग महत्त्वाचें कृत्य करण्यास तो कसचा प्रवृत्त होतो ! हाच लौकिक अनुभव पुढील श्रुतीत नमूद केला आहेः—' अगे ! सर्वांच्या इच्छेकरतां सर्व (आपल्याला) प्रिय होत नाहीत, तर आपल्या इच्छेकरतां सर्व प्रिय होतात ' (बृ. २.४.५). आतां या अवाढव्य ब्रह्मांडाची रचना करणें म्हणजे काहीं लहानसहान काम नाही. बरे, ' या चेतन परमात्म्याची प्रवृत्ति देखील त्याला उपयोगी अशीच आहे असें

१ दुधानें दही बनविलें असता त्यापासून त्या दुधाला काहींच उपयोग होत नाही, असे जरी लोकां-
मध्ये दिसून येतें, तरी तें अचेतनाविषयी आहे. चेतनाविषयी मान असे कोठेही दिसून येत नाही.
म्हणूनच येथें ' चेतन ' असा शब्द घातला आहे.

२ वेड्या मनुष्यानें एखादी गोष्ट केली असता तिजपासून काहींएक उपयोग न होण्याचाही संभव असतो. पण विचारी मनुष्याविषयी मान असें कोठें दिसून येत नाही. म्हणून येथें ' विचारणें ' असें म्हटलें आहे.

३ स्त्री, पुन वगैरे इतर सर्वांच्या.

४ आपल्याला याजपासून काहीं उपयोग न्हावा अशा इच्छेमुळे.

५ आणि जी गोष्ट प्रिय होईल तीविषयीच मनुष्याची प्रवृत्ति होत असते. तेव्हा या भुतो-
वरून उपयोगाशिवाय कोणाचीही प्रवृत्ति होत नाही असें सिद्ध होतें. आता, दुसऱ्याला दुःख होताना पाहिलें असता त्याविषयी दया उत्पन्न होऊन जेव्हा एखादा मनुष्य केवळ दुसऱ्याला दुःखातून मुक्त करण्याकरिताच प्रवृत्त होतो, तेव्हा त्या प्रवृत्तीचा त्या मनुष्याला स्वतःला काहीं उपयोग नाही असें जरी आपल्याला वाटतें, तरी तें वाटणें चोटें आहे. कारण दुसऱ्याचें दुःख पाहून जी मनुष्याच्या अंतःकरणाला स्पष्टता उत्पन्न होते ती दूर होणें हा त्या प्रवृत्तीचा त्याला उपयोग आहेच.

मानाळ तर ' परमात्मा तृप्त आहे ' असे जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याला बाध येईल. वरें, ' त्याला प्रयोजन नाही ' असें मानाळ तर ' त्याला प्रवृत्तीही नाही ' असें तुम्हांला मानलें पाहिजे. शंकाः—' एखादा मनुष्य चेतन असून देखील त्याच्या बुद्धीला भ्रंश झाल्यामुळें स्वतःला अनुपयोगी अशा गोष्टी करण्याला प्रवृत्त होतो ' असें दृष्टीस पडतें. त्या प्रमाणें परमात्मा देखील प्रवृत्त होईल. उत्तरः—असें मानलें तर ' परमात्मा सर्वज्ञ आहे ' असें जें श्रुतीत सांगितलें आहे त्याला बाध येईल. तेव्हां यावरून ' चेतनापासून जगाची उत्पत्ति कोणत्याही तऱ्हेनें जुळत नाही ' असें सिद्ध झालें. (३२)

लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् ॥ ३३ ॥

३३ परंतु (ब्रह्माची प्रवृत्ती म्हणजे) व्यवहारांत अशी

(लीला दृष्टीस पडते) तशी केवळ लीला होय. (११)

' परंतु ' शब्द शकेचें निराकरण करतो. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये ज्याच्या सर्ष इच्छा पूर्ण झाल्या आहेत असा एखादा राजा किंवा राजाचा प्रधान एखाद्या वागेमध्ये (यथेच्छ) विहार करण्याला केवळ लीलेनें प्रवृत्त होतो, त्यामध्ये त्याचा दुसरा काहीं विशिष्ट हेतु नसतो; तसेंच, ज्याप्रमाणें खासोच्छ्वासादि क्रिया आपोआपच चालतात, त्यामध्ये त्याचा दुसरा काहीं बाह्य हेतु नसतो, त्याप्रमाणें ईश्वराची प्रवृत्ति देखील आपोआप केवळ लीलेनेंच होते, तिला दुसऱ्या हेतूची जरूर लागत नाही असें म्हणता येईल. कारण ' ईश्वराचा (जग उत्पन्न करण्यात) दुसरा काहीं हेतु आहे ' असें युक्तीवरून किंवा श्रुतीवरून सिद्ध करता येणें शक्य नाही. तसेंच एखाद्याचा जो स्वभाव आहे तो तसा का आहे असें विचारता येत नाही. जरी ही ब्रह्मादरचना आपल्याला अग्रादव्य अशी दिसते, तथापि परमेश्वराची शक्ति अपरिमित असल्यामुळें त्याला हा रचना म्हणजे केवळ लीला होय. जरी व्यवहारामध्ये ' लोलेला देखील एखादे सुख प्रयोजन आहे ' असें शोधून काढता येतें, तरी ' या परमेश्वरी लीलेला काहीं प्रयोजन आहे ' असें शोधून काढता येत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये ' (परमेश्वराच्या) सर्ष इच्छा पूर्ण झालेल्या आहेत ' असें सांगितलें आहे. तसेंच ' तां

१ विशेष प्रकारचा.

२ आता ' प्राण रक्षण होणे ' हा जरी खासोच्छ्वासादि क्रियांचा अंतर्गत उपयोग आहे तरी त्या हेतूनें जीवात्म्याची खासोच्छ्वासाविषयी प्रवृत्ति होते असें मान म्हणता येत नाही कारण निद्रा-वस्थेमध्ये काहीं ज्ञान नसताही खासोच्छ्वासाविषयी जीवात्म्याची प्रवृत्ति होव असे

३ यावरून जगाची रचना करण्याचा परमात्म्याला काहीं उपयोग नाही, तो त्याचा केवळ स्वभाव आहे असे सिद्ध होते,

४ ' चैन ' वीरसाराखे धुळक.

परमेश्वर मुळींच प्रवृत्त होत नाही किंवा प्रवृत्त झाला तरी वेड्या मनुष्यासारखा प्रवृत्त होतो' असेही म्हणतां येत नाही. कारण 'सृष्टि उत्पन्न होते' असे श्रुतीत सांगितलें आहे; तसेंच 'परमेश्वर सर्वज्ञ आहे' असेही श्रुतीत सांगितलें आहे. शिवाय, 'सृष्टि उत्पन्न होते' असे जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे ते खऱ्या अभिप्रायानें सांगितलें नाही; तर अविद्येनें कल्पिलेला जो नामरूपांचा व्यवहार न्याला अनुलक्षून तें सांगितलें आहे. तसेंच ह्या श्रुतीचा 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे हेंही येथें विसरू नये. (३३)

[आता येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौतिसाव्या सूत्रापासून छत्तिसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रे आहेत. साराशः- (सू० ३४) पूर्वपक्षी म्हणतो:- ईश्वर जगाचें कारण नाही. जर त्यानें जग उत्पन्न केलें असेल तर 'त्याची दृष्टि सर्वत्र सारली नाही' असें म्हणावें लागेल, कारण देवादिकाना तो सुख देतो, पशु वगैरेंना दुःख देतो, आणि मनुष्यांना मध्यम स्थितीत ठेवितो. तसेंच 'ईश्वर हा निर्दय आहे' असेही म्हणावें लागेल. कारण, तो लोकाना दुःख देतो व सर्व प्रजेचा सहार करितो. तात्पर्य, 'जगाचें कारण ईश्वरच आहे' असें म्हणता येत नाही. सिद्धा- त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जगाचें कारण ईश्वरच आहे. त्याची दृष्टि विषम नाही आणि तो निर्दयही नाही, लोकाना जें सुखदुःख होतें तें जसा ज्यानें धर्म किंवा अधर्म केला असेल त्या माननें त्याला प्राप्त होतें. त्यात काहीं ईश्वरचा अपराध नाही. ज्याप्रमाणें सर्व धान्याच्या उत्पत्तीचें कारण पर्जन्य आहे, पण जरी त्यापैकी काहीं भात, काहीं जव, अशी प्रत्येकाची निरनिराळी तऱ्हा दृष्टीस पडत असली तरी त्याबद्दल काहीं पजेंन्याला दोष देत नाहीत तसेच येथे जाणांचें. याविषयी श्रुतिस्मृती प्रमाण आहेत. कारण 'प्राणिमात्राला आपआपल्या कर्माप्रमाणें फल प्राप्त होतें' असें त्यामध्ये सांगितले आहे. (सू० ३५) शंकाः-सृष्टीच्या पूर्वी ब्रह्म हें एकच असल्यामुळे कर्म देखील त्या वेळीं नव्हतें. तेव्हा 'सृष्टीच्या आरंभी सुखदुःखाचें कारण कर्म आहे' असें म्हणता येत नाही. उत्तर.-जर सृष्टीचा हा नवीनच आरंभ असेल तर हा दोष देता येईल. पण सृष्टीचा काहीं नवीन आरंभ नाही, कारण संहार हा अनादि आहे. (सू० ३६) शिवाय 'संहार अनादि आहे' ही गोष्ट मानलीच पाहिजे, कारण ज त्याचा हा नवीनच आरंभ असेल तर त्यावेळीं धर्म, अधर्म वगैरे काहीं एक कारण नसल्यामुळे 'एकाएकीच जीवाला बंध प्राप्त झाला आहे' असें माननें लागेल, आणि तसें मानलें तर हल्लीं मुक्त झालेल्या लोकाना देखील एकाएकी बंध प्राप्त होईल. आता 'संहार हा अनादि आहे' असें मानत म्हणजे मान बीजाकुर न्यायानें काहीं दोष येत नाही. शिवाय, 'संहार हा अनादि आहे' याविषय श्रुती आणि स्मृतीही प्रमाण आहेत. एकदरीत 'जगाचें कारण ईश्वर आहे असें मानलें असता काहीं एक दोष येत नाही' असें सिद्ध झालें.]

५ यावरून परमेश्वर मुळींच प्रवृत्त होत नाही असें म्हणता येत नाही.

६ यावरून परमेश्वर हा वेड्या मनुष्यासारखा प्रवृत्त होतो असें म्हणता येत नाही.

७ परमात्म्यानें वास्तविक रीतीनें सृष्टि उत्पन्न केलीच नाही, तिचा केवळ आपल्याला भाव होत आहे, तेव्हा भासलेल्या वस्तूपासून काहीं उपयोग होतो किंवा नाही या गोष्टीचा विचार करणें मुळींच बरोबर नाही.

वैपम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति ॥ ३४ ॥

३४ (ईश्वराला) वैपम्य आणि नैर्घृण्य (हीं प्राप्त होत)

नाहींत. कारण त्याला अपेक्षा आहे. (श्रुति)

तसेंच सांगते. (१२)

‘ ईश्वर हा जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें कारण आहे ’ असा जो सिद्धांत आम्हीं पूर्वी स्थापन केला तो स्थूणानिखननन्यायानें दृढ करण्याकरितां त्यावर पुन्हां एक शंका येई आणि ती आहे. (ती अशी;—) ‘ ईश्वर जगाचें कारण आहे ’ असें म्हणणें बरोबर नाही. कशावरून ? वैपम्य आणि नैर्घृण्य (हे दोन दोष) प्राप्त होतात यावरून. देव वगैरे कांहीं जणांना तो अत्यंत सुखी करतो; पशु वगैरे कांहीं जणांना तो अत्यंत दुःखी करतो; व मनुष्य वगैरे कांहीं जणांना तो मध्यम स्थितीत ठेवितो. तेव्हां अशा रीतीनें ही विषम सृष्टि उत्पन्न करणारा जो ईश्वर त्याचे ठिकाणीं सामान्य जनाप्रमाणें (कांहीं जणांविषयीं) प्रेम आहे व कांहीं जणांविषयीं द्वेष आहे असें म्हणावें लागतें. त्यामुळे ‘ श्रुतिस्मृतींमध्ये सांगितलेला जो ईश्वराचा स्वच्छ स्वभाव त्याचा लोप होतो ’ असें म्हणावें लागेल. तसेंच ईश्वर लोकांना दुःख देत असल्यामुळे व सर्व प्रजेचा संहार करीत असल्यामुळे ‘ द्रष्टुं लोकांनीं देखील ज्याची निर्भर्त्सना केली ’ असें नैर्घृण्य म्हणजे अत्यंत क्रूरपणा त्याचे ठिकाणीं प्राप्त होतो. तेव्हां वैपम्य आणि नैर्घृण्य हे (दोन दोष) प्राप्त होत असल्यामुळे ‘ ईश्वर जगाचें कारण आहे ’ असें म्हणतां येत नाही.

या शंकेवर आमचें उत्तर:— वैपम्य आणि नैर्घृण्य हे (दोन दोष) ईश्वराला प्राप्त होत नाहीत. कां ? कारण, त्याला अपेक्षा आहे. जर कशाचीही अपेक्षा न धरतां ईश्वर स्वतःच ही विषम सृष्टि निर्माण करील तर त्याला वैपम्य आणि नैर्घृण्य हे दोन दोष प्राप्त होतील. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे की अपेक्षेचांून ईश्वराला जगाचें निर्माणत्व नाही. ही विषम सृष्टि निर्माण करण्यामध्ये ईश्वराला अपेक्षा आहे. ‘ कशाची ’ असें विचारशील तर ‘ धर्म आणि अधर्म यांची ’ असें आम्ही उत्तर देतो. तेव्हां उत्पन्न होणाऱ्या प्राण्यांचे जे धर्म आणि अधर्म त्यावर ही विषम सृष्टि अवलंबून असल्यामुळे ती

१ सर्वत्र सारखी दृष्टि नसणें, पक्षपात.

२ निर्दयपणा.

३ जमिनीमध्ये खांब पुरला असतां तो घट घसला आहे किंवा नाही हें पाहण्याकरितां त्याला जें पुन्हां पुन्हां हालवून पाहतात, त्याला ‘ स्थूणानिखननन्याय ’ म्हणतात.

४ इतर कारणांची जरूर.

उत्पन्न करण्यात ईश्वराचा कांहीं अपराध नाही. ईश्वर पर्जन्याप्रमाणे आहे असे समजावे. ज्याप्रमाणे पर्जन्य हा भात, जव वगैरे धान्याच्या उत्पत्तीचे सामान्यकारण आहे; परंतु भात, जव वगैरेंमध्ये जे वैपम्य दृष्टीस पडते त्याचे कारण त्या भात, जव वगैरेंच्या विषयामध्ये जी विशेष प्रकारची सामर्थ्ये आहेत ती होत, त्याप्रमाणे ईश्वर हा देव, मनुष्य वगैरेंच्या उत्पत्तीचे सामान्यकारण आहे; परंतु देव, मनुष्य वगैरेंमध्ये जे वैपम्य दृष्टीस पडते त्याचे कारण त्या देव, मनुष्य वगैरे जीवांची जी विशेष प्रकारची कर्मे आहेत तीच होत. तेव्हा अशा रीतीने ईश्वर हा सापेक्ष असल्यामुळे त्याला वैपम्य आणि नैर्घृण्य हे दोष लागत नाहीत.

(शंका:—) पण ' ईश्वर हा सापेक्ष होऊनच ज्यामध्ये नीच, मध्यम आणि उत्तम अवस्था आहेत असा संसार निर्माण करतो ' असे कशावरून समजते ? (उत्तर —) श्रुति तसेच सांगते. उदा०— ' ज्याला ह्या लोकातून तो वर नेऊं इच्छितो त्याच्याकडून तो चांगले कर्म करवितो, व ज्याला तो ह्या लोकाच्या खाली नेऊं इच्छितो, त्याच्याकडून तो वाईट कर्म करवितो ' (कौ. ब्रा. ३।८), ' पुण्यकर्म केल्याने तो पुण्यवान् होतो, व पापकर्म केल्याने तो पापी होतो ' (बृ. ३।२।१३). स्मृति देखील ईश्वराचा अनुग्रह आणि निग्रह हे प्राण्याच्या विशेष प्रकारच्या कर्मावरच अवलंबून आहेत असे सांगते. उदा०— ' जे जे (लोक) मला ज्या ज्या रीतींनी भजतात त्या त्या (लोक —) वर मी त्या त्या रीतींनीच उपकार करतो ' (भ. गी. ४।११) इत्यादि, (३४)

न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वात् ॥ ३५ ॥

३५ (सृष्टीच्या पूर्वी) भेद नसल्यामुळे कर्म नाही असे म्हणशील

तर तसे नाही. कारण (संसार) अनादि आहे. (१२)

' हे सोम्या ! हें पूर्वी सतत होते आणि ते एकच होते, दुसरे कोणी नव्हते ' (छा. ६।२।१) या श्रुतीवरून ' सृष्टीच्या पूर्वी भेदाचे अस्तित्व नाही ' असे निश्चिंत होत असल्यामुळे ' ज्या कर्मावर अवलंबून ही विषम सृष्टि उत्पन्न होते ते कर्मच मुळी

५ उत्तम गति देण्याची इच्छा करतो.

६ अधोगति देण्याची इच्छा करतो.

७ आता ज्याअर्था ईश्वर हा सर्वांकडून सारले कर्म करवित नाही, त्याअर्था फिरून त्याला ' वैपम्य ' हा दोष येतोच असे जर कोणी म्हणेल तर ते बरोबर नाही. कारण जीवाकडून कर्म करविताना देतील ईश्वराला त्याच्या वासनाची जरूर आहेच. तेथे देतील ईश्वर हा पर्जन्यासारखाच आहे. तसेच अनेक प्रकारच्या वासना उत्पन्न करतेवेळीं सुद्धा ईश्वराची स्थिती पर्जन्यासारखीच आहे. तेथे देतील त्याला त्याच्या कर्माची जरूर आहे.

अस्तित्वांत नाही ' असें समजतें. ' सृष्टि उत्पन्न झाल्यानंतर शरीर वगैरे भेदांवर अवलंबून कर्म आहे व कर्मावर अवलंबून शरीर वगैरे भेद आहेत ' असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होईल, म्हणून शरीर वगैरे भेद उत्पन्न झाल्यानंतर जर कर्मावर अवलंबून ईश्वर प्रवृत्त होत असेल तर होऊं या; परंतु शरीर वगैरे भेद उत्पन्न होण्यापूर्वी संसारांतील वैचित्र्याचें कारण जें कर्म तें अस्तित्वांत नसल्यामुळे, प्रथम सृष्टि वैषम्यरहित असली पाहिजे असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण संसार अनादि आहे, जर संसार आदिमान् असता, तर हा दोष आमचेवर आला असता, परंतु संसार अनादि असल्यामुळे कर्म आणि सृष्टि-वैषम्य हीं वीजाकुरांप्रमाणें कार्यकारणभावानें प्रवृत्त होण्यांस कांहीं हरकत नाही. (३५)

पण हा संसार अनादि आहे असें कशावरून समजतें. ? या (प्रश्ना-) वर (सूत्रकार पुढील) उत्तर देतातः—

उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ॥ ३६ ॥

३६ (संसार अनादि आहे ही गोष्ट) युक्तीला धरून आहे

व (श्रुतींत) उपलब्धही होते. (१२)

' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट युक्तीला धरून आहे. जर संसार आदिमान् होईल तर तो अकस्मात् उत्पन्न होत असल्यामुळे मुक्त लोक देखील या संसारामध्ये पुन्हां उत्पन्न होऊं लागतील. तसेंच, सुखदुःख वगैरेचें वैचित्र्य उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे कर्म न करताही त्याचें फल प्राप्त होऊं लागेल. आतां ' या वैषम्याचें कारण ईश्वर (आहे असें म्हणावें तर तसेही म्हणतां येत) नाही ' असें मार्गे सांगितलेंच आहे. तसेंच केवळ अविद्या देखील या वैषम्याचें कारण नाही; कारण ती एकरूप आहे. राग (द्वेष) वगैरे ज्या (मनुष्याला) क्लेश देणाऱ्या गोष्टी त्यांच्या वासनांनीं सुचविलेले जें कर्म त्यावर अवलंबूनच अविद्या ही हें वैषम्य उत्पन्न करूं शकेल. तसेंच (शरीर

१ (सू. ३५) आतां सृष्टीच्या पूर्वी जरी कर्म नसलें तरी हरकत नाही, मागून उत्पन्न झालेलेंच कर्म विषम सृष्टीचें कारण होईल असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

२ अन्योन्याश्रय म्हणजे दोन वस्तू परस्परांना आश्रय असणे. उदा०— येथें कर्माला आश्रय शरीर आणि शरीराला आश्रय कर्म.

३ ज्याप्रमाणें बीजाचें कारण अंकुर आणि अंकुराचें कारण बीज असा जरी अन्योन्याश्रय येतो तरी तेथें ते दोन्ही पदार्थ अनादि असल्यामुळे तो दोष येत नाही असें मानावें लागतें. त्याप्रमाणेंच येथें समजावें.

१ (सू. ३६) जर हा संसार एकाएकीं नवीनच उत्पन्न झाला आहे असें म्हणशील.

वैपम्याचें कारण आहे असें मानलें असतां) ' कर्मावांचून शरीर संभवत नाही व शरीरावांचून कर्म संभवत नाही ' असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो. परंतु ' संसार अनादि आहे ' असें मानलें म्हणजे कर्म आणि सृष्टि-वैचित्र्य यांचा कार्य-कारण-भाव जुळतो व त्यामुळें कोणताच दोष येत नाही.

शिवाय ' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्ये उपलब्धही होते. उदा०— ' ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ' (छां. ६।३।२) ह्या श्रुतीमध्ये प्राणधारण- (रूप क्रिये-) मुळें उपयोगांत येणारा जो जीव-शब्द तो सृष्टीच्या आरंभी शारीर आत्म्याला लावला असल्यामुळें ' संसार अनादि आहे ' असें ती दाखविते. जर संसार आदिमान् असेल तर (सृष्टीच्या) पूर्वी आत्मा हा प्राणधारण करित नसल्यामुळें, प्राणधारणामुळें लागणारा जो जीवशब्द त्यानें त्या शारीर आत्म्याचा सृष्टीच्या आरंभी कसा निर्देश करता येईल ? बरें, ' तो आत्मा प्राणांना पुढें धारण करील म्हणून त्याचा सृष्टीच्या आरंभी जीव शब्दानें निर्देश केला आहे ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण भूतसंबंध हा पूर्वीरासूनच अस्तित्वांत असल्यामुळें तो भविष्यसंबंधापेक्षा अधिक बळवान् असतो. शिवाय ' धात्यानें पूर्वीप्रमाणें सूर्यचंद्र निर्माण केले ' (ऋ. सं. १०।१९०।३) हा मंत्र ' पूर्वी कल्प होते ' असें दाखवतो. स्मृतीमध्ये देखील ' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट उपलब्ध होते. उदा०— ' त्या (घट वेगरे-) च्या सारखें ह्याचें रूपें येथें दृष्टिगोचर होत नाही. तसेंच ह्याचों आदि, मध्य आणि अंत हेही येथें उपलब्ध होत नाहीत ' (भ. गी. १५।३). पुराणामध्ये देखील ' भूत आणि भविष्य कल्पांना गणती नाही ' असें स्थापन केलें आहे. (३६)

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सदृष्टिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० ३७) सिद्धांती म्हणतातः—आमच्या मतावर पूर्वपक्षानें जे जे दोष आणिले होते त्या सर्वांचें निराकरण झालें. शिवाय, जगाच्या कारणाच्या अंगां जे जे म्हणून धर्म असले पाहिजेत ते सर्व या परमात्म्याचे ठिकठिकाणीं जुळतात. तात्पर्य, ' जगाचें कारण परमेश्वर आहे ' या आमच्या मताच्या संबंधानें कोणीही कोणत्याही प्रकारची शंका घेऊं नये असें सिद्ध झालें.]

२ ' जीव ' या धातूचा ' प्राण धारण करणें ' असा अर्थ असल्यामुळें जी वस्तु प्राण धारण करते तिलाच जीव शब्द लावतात.

३ ईश्वरानें सृष्टीच्या आरंभी आत्म्याला ' जीव ' शब्द लावला आहे. यावरून आत्म्यानें सृष्टीच्या आरंभापूर्वीही प्राणधारण केलें होतें असें समजतें. आतां ' प्राणधारण ' हें संसारावाचून संभवत नाही. म्हणून संसारही पूर्वी होता असें सिद्ध होतें.

४ ह्या संसाराचें मूलस्वरूप म्हणजे ज्यावर हा संसार भासतो तें पच्यदा.

५ ह्या संसाराचा.

सर्वधर्मोपपत्तेश्च ॥ ३७ ॥

३७ आणि ज्याअर्थी (ब्रह्माच्या ठिकाणीं) सर्व धर्म

जुळतात त्याअर्थी (हें वेदान्तमत निर्दोष

आहे). (१३)

‘चेतन ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे’ हें जें वेदाचें तात्पर्य निश्चित केलें होतें, त्यावर इतर लोकांनीं ‘ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे’ इत्यादि जे आक्षेप आणले त्या सर्वांचें आचार्यांनीं (येथपर्यंत) निराकरण केलें. आतां यापुढें ‘परमतखंडन’ हा ज्याचा मुख्य उद्देश आहे; अशा प्रकरणांला आचार्य आरंभ करणार आहेत. म्हणून ‘स्वमतस्थापन’ ही ज्यामध्ये मुख्य गोष्ट आहे अशा (ह्या) प्रकरणाचा आचार्य उपसंहार करतात:— ज्याअर्थी हें ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें मानलें असतां (जगाच्या कारणाला लागणारे सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्त्व आणि महामायित्व वगैरे सर्व धर्म त्या ब्रह्माच्या ठिकाणीं जुळतात, त्याअर्थी या वेदांतमतावर कोणताही दोष येत नाही असें सिद्ध होतें. (३७)

१ पुढील तर्क-पादाला.

२ कारण आपलें मत दोषरहित आहे असें सिद्ध केल्याशिवाय दुसऱ्याचें मत उद्दोष आहे असें दाखविणें बरोबर नाही.

अध्याय २ पाद १ समाप्त.

॥ अध्याय २ पादं २. ॥

[आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाच्या आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये एकंदर अधिकरणे ८ व सूत्रे ४५ आहेत. त्यापैकी पहिल्या अधिकरणांमध्ये पहिल्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रपर्यंत दहा सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. १) 'वेदांतवाक्यांच्या [म्ह. श्रुतींच्या] अर्थाचा निश्चय पूर्वी केला; व 'सांख्य वगैरे लोकांनी केलेले अर्थ बरोबर नाहीत असेही सांगितले. आतां त्या सांख्य वगैरे लोकांनी आपआपल्या मतांच्या अनुकूल अशा ज्या कांहीं युक्त्या दाखविल्या आहेत त्यांचे युक्त्यांनीच खंडन या तर्कपादामध्ये कर्तव्य आहे. कारण, जर त्यांचे खंडन केले नाही तर लोक हे विश्वासाने त्यांचे मत ग्राह्य घरून मलत्याच मार्गांला लागतील. आतां, त्यापैकी सांख्यमताचे खंडन या पहिल्या अधिकरणामध्ये केले आहे. सांख्यांचे मत असे आहे की, 'ज्याअर्थी संसारांतील घट, पट वगैरे सर्व वस्तू सुख-दुःख-मोहात्मक आहेत, त्याअर्थी त्यांचे कारण सुख-दुःख-मोहात्मक असेच असले पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ते कारण प्रधान होय; आत्मा नव्हे. आणि ते प्रधान आपोआपच जगरूपाने परिणाम पावते. आत्मे हे अगदी उदासीन आहेत. यावर सिद्धांत्याचे उत्तरः— प्रधान हे अचेतन असल्यामुळे त्याला चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय त्याच्या हातून आपोआपच एवढ्या जगाची रचना होणे अशक्य आहे. कारण लोकांमध्ये तसे दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. उलट, लोक-व्यवहारावरून 'त्या प्रधानाला चेतनाचा संबंध असल्याच पाहिजे' असेच सिद्ध होते. शिवाय, 'घट, पट वगैरे वस्तू सुख-दुःख-मोहात्मक आहेत' असेही म्हणता येत नाही. कारण, सुख, दुःख व मोह हे अंतर्द्वारी आहेत म्हणजे मनोधर्म आहेत, आणि घट, पट वगैरे वस्तू बाह्य आहेत. शिवाय, 'या वस्तू सुखदुःखमोहात्मक नसून सुख वगैरेंच्या कारण आहेत. शिवाय, एकाच वस्तूपासून सर्व प्राण्यांना सारखी सुखदुःखे होत नाहीत; यावरूनही 'घट, पट वगैरे वस्तू सुखदुःखमोहात्मक आहेत' असे म्हणता येत नाही. तसेच 'परिमित वस्तु ही अनेक वस्तूंच्या संयोगापासूनच उत्पन्न होते' हा तुझा नियमही बरोबर नाही. कारण प्रधानाचे अय्यव असे जे सत्व, रज आणि तम हे तीन गुण ते परिमित असूनही 'अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असे तू मानीत नाहीस. (सू. २) जगाच्या रचनेची गोष्ट बाजूला राहू द्या. परंतु त्या रचनेसाठी जो प्रधानाची प्रवृत्ति ती देखील त्याची स्वतंत्र रीतीने होणे अशक्य आहे. कारण लोकांमध्ये तसे दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. आतां जरी केवळ चेतनाचीही प्रवृत्ति झालेली लोकांमध्ये दृष्टोत्पत्तीस येत नाही, तरी चेतन आणि अचेतन या दोघांच्या संबंधाने प्रवृत्ति झालेली दृष्टीस पडते. शंकाः— चेतन आणि अचेतन या दोहोंपैकी अचेतन वस्तूच प्रत्यक्ष ज्ञान होत. असल्यामुळे व प्रवृत्तिचिह्ने प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्यामुळे प्रवृत्ति ही अचेतनाचीच मानली पाहिजे. उत्तरः— 'अचेतनाच्या ठिकाणी प्रवृत्ति नाही' असे आम्ही म्हणत नाही. फक्त 'ती चेतनाच्या संघर्षामुळेच होते' एवढे काय ते आमचे म्हणणे आहे. आतां चेतन जो आत्मा तो जरी स्वतः प्रवृत्तिरहित आहे तरी लोहसुंबकाप्रमाणे किंवा रूप वगैरे विषयांप्रमाणे स्वतः प्रवृत्तिरहित असूनही अज्ञानाने उपस्थित झालेल्या अशा दुसऱ्या वस्तूला प्रवृत्त करू शकतो. (सू. ३) 'ज्याप्रमाणे दूध हे स्तनातून आपोआपच खवते, किंवा पाणी आपोआपच वाहतें, त्याप्रमाणे प्रधान हे आपोआप प्रवृत्त होतें' असेही म्हणता येत नाही. कारण, 'तेथे देखील चेतनाच्या संघर्षानेच प्रवृत्ति आहे' असे आमचे अनुमान आहे. श्रुतीवरून देखील चेतन परमात्म्याचा सर्व वस्तूंची संबंध सिद्ध होत आहे. शिवाय गाय वगैरे ह्या दूध खवण्याच्या कारणीभूत होत असल्यामुळे 'दूध आपोआपच खवते' असे म्हणता येत नाही. तसेच पाणी देखील आपोआप वाहत नाही. कारण, जर ते आपोआप वाहत असते, तर चढाया प्रदेशावरही ते वाहत गेले असते. (सू. ४) शिवाय जर प्रधानाची आपोआपच प्रवृत्ति होत असेल तर त्याची नेहमी प्रवृत्तीच झाली पाहिजे. 'कधी कधी

प्रवृत्ति होते व कधी कधी होत नाही' असे म्हणता येणार नाही. (सू. ५) ' ज्याप्रमाणे तृण चंगैरे आपोआपच धीर वगैरे रूपानीं परिणाम पावते, त्याप्रमाणे प्रधान हे आपोआप परिणाम पावेल ' असेही म्हणता येत नाही. कारण माईने खाळेच्याच तृणाचा धीररूपाने परिणाम होतो, वेळाने खाळेच्या किंवा टाकून दिलेल्या तृणाचा धीररूपाने परिणाम होत नाही. ते हा ' त्याचा आपोआप परिणाम होतो ' असे म्हणता येत नाही, तर ' तो परिणाम ईश्वराधीन आहे ' असे समजावे. (सू. ६) शिवाय प्रधानाचा जर आपोआपच परिणाम होत असेल, म्हणजे त्याला कशाचीही जरूर लागत नसेल, तर त्याला प्रयोजनाचीही जरूर लागणार नाही. ते हा ' पुरुषार्थाकरिता प्रधान प्रवृत्त होते ' हे तुझे म्हणजे तुला विषय होईल. आता ' प्रयोजनाची तेवढी जरूर लागते ' असे म्हणतील तरी तुला दोष येतोच. कारण भोग हे प्रयोजन म्हणावे तर ज्या आत्म्याला कोणत्याही प्रकारचा कमज्यास्तपणा संभवत नाही, त्या आत्म्याला भोग कसा संभवणार ? शिवाय, या मर्ती कोणा- लाही मोक्ष प्राप्त होणार नाही. बरे; मोक्ष हे प्रयोजन म्हणावे तर मोक्ष हा प्रधानाच्या प्रवृत्तीच्या पूर्वाच सिद्ध आहे. शिवाय या मर्ती भोग प्राप्त होणार नाही. ' प्रधानाच्या प्रवृत्तीची क्रमाने दोन्ही प्रयोजने आहेत ' असे म्हणावे तर भोग्य वस्तू अनंत असल्यामुळे व म्हणूनच सर्व वस्तूंचा एका आत्म्याला भोग संभवत नसल्यामुळे मोक्ष प्राप्त होणार नाही. तसेच, प्रधान हे अचेतन असल्यामुळे त्याची केवळ स्वेच्छेने प्रवृत्ति संभवत नाही. आता ' प्रधानाच्या अंगी जी सृष्टि उत्पन्न करण्याची शक्ती आहे आणि पुरुषाच्या अंगी जी ती सृष्टी पाहण्याची शक्ती आहे ती व्यर्थ होऊ नये म्हणून प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' असे म्हणावे तर नहमीच प्रधानाची प्रवृत्ति होऊ लागेल. (सू. ७) आता ' ज्याप्रमाणे एखादा डोळस मनुष्य आधळ्या मनुष्याला प्रवृत्त करतो किंवा ओहनुबक लोखंडाला प्रवृत्त करतो त्याप्रमाणे पुरुष हा प्रधानाला प्रवृत्त करतो ' असेही तुला म्हणता येत नाही. कारण, पुरुष हा अगदी उदासीन आहे असे तुझे मत आहे. आणि त्या पुरुषाकडून प्रधानाची प्रवृत्ति करविण्याला तिसरा कोणीही नाही. (सू. ८) शिवाय, ' त्रिगुणात्मक जे प्रधान त्याच्या त्या तीन गुणामध्ये कमज्यास्तपणा झाला म्हणजे सृष्टि उत्पन्न होते ' असे तुझे मत आहे. परंतु तो कमज्यास्तपणा का होतो हे तुला सांगता येत नाही (सू. ९) आता ' गुणांचा स्वभाव अस्थिर असल्यामुळे त्यामध्ये कमज्यास्तपणा आपोआपच होतो ' असे म्हटलेस तरी ' अचेतन म्ह. ज्ञानशक्तिरहित अशा त्या प्रधानाच्या हातून एवढी जगाची रचना होणार नाही ' वगैरे जे दोष तुझ्यावर पूर्वी दिले आहेत ते कायम आहेतच. बरे; जर तू प्रधानाला ज्ञानशक्ति मानशील तर तू जगाचे एक चेतन कारण मानीत असल्यामुळे आमच्याच मताचा होणिल. शिवाय, गुणांचा स्वभाव जरी अस्थिर असला तरी पूर्वी त्याची साम्यावस्था असून एकाएकीच त्याच्यामध्ये वैषम्य का प्राप्त होते त्याचे कारण तुला काहीच सांगता येत नाही. (सू. १०) शिवाय, साध्य लोक काही ठिकाणी ' इंद्रिये सात आहेत ' असे म्हणतात, आणि काही ठिकाणी ' अकरा आहेत ' असे म्हणतात. याप्रमाणे परस्परविरोध अशा अनेक गोष्टी साख्यानीं आपल्या मतामध्ये सांगितल्या असल्यामुळे ' त्यांचे मत बरोबर नाही ' असेच सिद्ध होते. शंका — वेदात्याचे मतही बरोबर नाही. कारण, ते लोक ' एकच ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे ' असे मानणारे आहेत. त्यामुळे ' तस्य (म्ह. दुःखी) आणि तापक (म्ह. दुःखदायक) ही दोन्ही रूपे एकाच ब्रह्माची आहेत, भिन्न जातींची नव्हेत ' असे त्यांना मानावे लागेल; आणि तसे मानले म्हणजे तत्पतापकमात्र दूर करण्याकरिता सांगितलेल वेदान्तशास्त्र निरर्थक होईल, आणि जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. कारण, कोणत्याही वस्तूची आपल्या रूपापासून कधीही मुक्तता होत नसते. शिवाय तस्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ

आहेत हें लोकांमध्ये प्रसिद्धच आहे. अर्थ हा तापक होय, आणि अर्थी हा तप्य होय. शिवाय अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत, आणि संबंध हा तर एकाच वस्तूमध्ये असूं शकत नाही. याप्रमाणेंच अनर्थ आणि अनर्थी यांविषयीही समजावे. आतां तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे मानले म्हणजे मात्र त्या तप्याचा तापकारी संबंध दूर केला असतां मोक्ष प्राप्त होण्याचा संभव आहे. उत्तरः—ब्रह्मामध्ये तप्यतापकभाव मुळींच नाही, तर जिवंत शरीर हें तप्य होय व सूर्य हा तापक होय. शंकाः— शरीर हें अचेतन असल्यामुळे तें तप्य म्ह. दुःखी होऊं शकत नाही. शिवाय जर शरीरच दुःखी असेल तर त्या दुःखाच्या नाशकरिता साधनाची जरूर मुळींच लागणार नाही, कारण, शरीराच्या नाशबरोबर आपोआपच दुःखाचा नाश होणार आहे. उत्तरः— तुझ्या मताप्रमाणें मानलें तरी केवळ चेतनाला दुःख संभवत नाहीच. त्यांतूनही कदाचित् चेतनाला दुःख मानशील तर मोक्ष मुळींच संभवणार नाही. कारण, तुझ्या मतीं ज्या रजोगुणामुळे चेतनाला दुःख होतें तो रजोगुण नित्यच आहे. तेव्हां 'तप्यतापकभाव हा खरा नव्हे, तर अविद्येमुळे उत्पन्न झालेला आहे' असेच तुला मानलें पाहिजे. आणि तसें मानलें म्हणजे मग आमच्यावरही कांहीं दोष येत नाही.]

रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ॥ १ ॥

१ आणि रचना जुळत नाही म्हणून अनुमान— (गम्य

जें प्रधान तें जगाचें कारण) नाही. (१)

वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य काय आहे हें निश्चित करण्याला जरी हें शास्त्र प्रवृत्त झालें आहे, व 'तर्कशास्त्राप्रमाणें केवळ युक्तीच्या जोरावर एखाद्या सिद्धांताचें खंडन किंवा मंडन करणें' हा जरी या शास्त्राचा उद्देश नाही, तथापि 'तत्त्वज्ञानाच्या उलट जीं सांख्य वगैरे लोकांचीं दर्शनें आहेत त्याचें निराकरण करणें' हें वेदान्तवाक्यांचा अर्थ करणाऱ्या इसमाचें काम आहे. म्हणून (या) पुढल्या पादाला (सूत्रकारांनीं) आरंभ केला आहे. आतां 'वेदान्तांच्या अर्थाचा निर्णय करणें' हें तत्त्वज्ञानाला फार उपयोगी असल्यामुळे (सूत्रकारांनीं) प्रथम त्या अर्थाचा निर्णय करून आपलें मत स्थापित केलें; कारण, परमताचें खंडन करण्यापेक्षा स्वमताचें स्थापन करणें हें अधिक महत्त्वाचें काम आहे. शंकाः—तत्त्वज्ञानाचें निरूपण करण्याकरितां स्वमताचें स्थापन करणेंच फक्त रास्त आहे. कारण मुमुक्षू लोकांच्या मोक्षप्राप्तीला स्वमतस्थापन हें साधन आहे; पण परमताचें निराकरण करून दुसऱ्यांचा द्वेष संपादन करण्यांत काय अर्थ आहे ? उत्तरः— हें तुझे म्हणणें बरोबर आहे खरें; तथापि 'सांख्य वगैरे दर्शनें मोठमोठालीं आहेत, त्यांचा (कांहीं) शिष्ट लोकांनीं स्वीकार केला आहे, व तीं तत्त्वज्ञानाच्या मीपानें प्रवृत्त झालीं आहेत' असें पाहून कांहीं मंद बुद्धीच्या लोकांची अशी समजूत होईल कीं हीं दर्शनें

१ मते.

२ कारण, स्वमतस्थापन झालें म्हणजे परें तत्त्व कय आहे तें समजतें; आणि तें समजल्यानंतर मोक्ष प्राप्त होतो.

देखील तत्त्वज्ञानाकरितां अवश्य घ्यावीं, तसेंच, तीं दर्शनें जोरदार युक्तींनीं मंडित केलीं असल्यामुळे व सर्वज्ञ अशा ऋषींनीं तीं रचिलीं असल्यामुळे त्यांचें ठिकाणीं वरील लोकांची श्रद्धा वसेल. म्हणून ' तीं दर्शनें कुचकामाचीं आहेत ' असें दाखविण्याचा प्रयत्न येथें (सूत्रकार) करित आहेत. शंकाः—मार्गे देखील अ. १ पा. १ सू. ५, अ. १ पा. १ सू. १८, व अ. १ पा. ४ सू. २८ यांमध्ये सांख्य वगैरे मतांचें निराकरण केलें आहे. मग जी गोष्ट एकदां केली तीच पुन्हां करण्यांत हंशील काय ! उत्तरः—सांख्य वगैरे लोक देखील आपला पक्ष स्थापन करण्याकरितां वेदांतवाक्यें दाखल करून त्यांचा आपल्या मताला अनुकूल असा अर्थ करतात. तेव्हां ' त्यांचा तो अर्थ चुकीचा आहे खरा नव्हे ' असें आम्हीं मार्गे दाखविलें. परंतु आतां आम्हीं श्रुतीचें साहाय्य न घेतां स्वतंत्र रीतीनें सांख्य लोकांच्या युक्तीचें निरसन करित आहों हा येथें विशेष आहे.

सांख्य लोक खालीं लिहिल्याप्रमाणें युक्त्या लढवितातः—ज्याप्रमाणें घट, शराव वगैरे मृत्तिकामक कार्याचें मृत्तिकामक वस्तु कारण आहे असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें, त्याप्रमाणें सर्व बाह्य आणि आभ्यंतरे कार्ये सुख-दुःख-मोहात्मक असल्यामुळे त्यांचें देखील सुख-दुःख-मोहात्मक अशीच वस्तु कारण असली पाहिजे. आतां जी सुख-दुःख-मोहात्मक वस्तु तेंच त्रिगुणात्मक प्रधान होय. तें प्रधान मृत्तिकेप्रमाणें अचेतन असून तें चेतन पुरुषाच्या उपयोगी पडण्यासाठीं चित्रविचित्र कार्यांच्या रूपानें आपोआपच परिणाम

१ ' कपिल ' वगैरे ऋषींनीं आपआपल्या समजुतीप्रमाणें जोरदार युक्त्या लढवून दड केलेलीं.
४ मंदबुद्धीच्या लोकांची.

५ तात्पर्यः—दुसऱ्याचा द्वेष संपादन करवा असा येथें सूत्रकाराचा उद्देश नाही. कारण, येथें जें दुसऱ्यांच्या मतांचें खंडन केलें आहे तें तीं मते दुसऱ्यांची आहेत म्हणून केलें आहे असें नाही; तर त्या मतांवर कांहीं लोकांचा विश्वास असला असता ते लोक भलत्या मार्गाला लागून फसतील ते न फसावे म्हणून केलें आहे; म्हणजे त्या लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां तें केलें आहे. आतां, जर कदाचित् सांख्य वगैरे मताचा लोक द्वेष करतील तर खुशाल कोरेत; तेथें सूत्रकाराचा काही उपाय नाही.

६ घट, पट वगैरे.

७ शरीर वगैरे.

८ प्रत्येक वस्तु सुख-दुःख-मोहात्मक असते. उदाः—एखादा पाडा, त्या बाळ्याची इच्छा करणाऱ्या ज्या मनुष्याला तो प्राप्त होतो तो मनुष्य त्याविषयीं सुखी असतो. त्याची इच्छा करित असून ज्याला तो प्राप्त होत नाही तो मनुष्य त्याविषयीं दुःखी असतो. आणि ज्याला त्याची मुळीच इच्छा नाही तो मनुष्य त्याविषयीं मुग्ध म्हणजे लदाधीन असतो. तेव्हां पाडा हा सुखदुःखमोहात्मक आहे असें अर्थातच सिद्ध झालें. याप्रमाणें सर्व वस्तुविषयीं जाणावें.

पावतें. त्याप्रमाणें ' परिणाम ' वगैरे हेतूवरून देखील त्याच प्रधानाचें (साख्य लोक) अनुमान करतात.

या साख्यांच्या युक्तीवर आमचें उत्तरः—जर दृष्टांताच्या जोरावरच तुम्हीं आपलें मत स्थापित आहां तर मग आम्ही असें म्हणतो कीं ' अचेतन वस्तु चेतनाच्या देखरेखी-वाचून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषाच्या उपयोगीं पडण्याजोगीं कार्ये निर्माण करते ' असें व्यवहारांत दिसून येत नाहीं. सुखाची प्राप्ति व्हावी किंवा दुःखाचा परिहार व्हावा म्हणून घरे, राजवाडे, विद्याने, आसनें, खेळण्याच्या जागा वगैरे वस्तु बुद्धिमान् शिल्पकारांनीं योग्य कालीं निर्माण केलेल्या व्यवहारामध्ये दृष्टीस पडतात. त्याप्रमाणें अनेक कर्मांच्या फलांचा उपयोग घेण्यास योग्य असें पृथ्वी वगैरे (पंचमहाभूतात्मक) वाद्य जग, तसेंच

१ साख्यांनीं ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें पाच हेतूवरून अनुमान केलें आहे. त्या पाच हेतूंपैकी पहिला हेतु ' परिमाण ' होय. या हेतूवरून पुढील रीतीनें प्रधानाचें अनुमान करता येतें—

(१) ज्या वस्तूला परिमाण असतें ती वस्तू कोणत्या तरी अनेक वस्तूंचा संयोग होऊन उत्पन्न झालेली असते असा नियम आहे. उदाः—घट हा कपालाचा संयोग होऊन उत्पन्न होतो; पट हा तत्तूचा संयोग होऊन उत्पन्न होतो. आता, जगातील सर्व वस्तूंना परिमाण आहे, म्हणून त्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति कोणत्या तरी अनेक वस्तूंचा संयोग होऊनच झाली असली पाहिजे. आता, जगाचें मूलकारण एक ब्रह्मच आहे असें जर मानलें तर तेथें अनेक वस्तूंचा संयोग घडत नाहीं म्हणून प्रधान हेच जगाचे मूलकारण आहे असे मानलें पाहिजे. कारण, प्रधान हें त्रिगुणात्मक असल्यामुळे तेथें तीन गुणांचा संयोग होतो असे म्हणता येतें. या कारणावरून ' जगाचे कारण प्रधान आहे ' असे सिद्ध होतें. हाच ' परिमाण ' हेतु होय.

(२) दुसरा हेतु ' प्रवृत्त होण्याची शक्ति ' हा होय. या हेतूवरून पुढील रीतीनें प्रधानाचें अनुमान करता येतें. ज्या कार्याच्या अंगीं कोणत्याही गोष्टीविषयी प्रवृत्त होण्याची शक्ति असते तें कार्य जड वस्तूपासून उत्पन्न झालेलें असतें असा नियम आहे. उदाः—रथ, रथाच्या अंगीं चालण्या-विषयी प्रवृत्त होण्याची शक्ति आहे; आणि त्याची उत्पत्ति लाकूड लोखंड इत्यादि जड वस्तूपासून झालेली आहे. आता शरीर वगैरे वस्तूंची ज्या अर्थी प्रवृत्ति होते, त्या अर्थी त्या सर्वांचें मूलकारण प्रधानच मानलें पाहिजे, कारण तें जड आहे. ईश्वर हा जड नसल्यामुळे तो जगाचें कारण आहे असें मानतां येत नाहीं. या कारणावरूनही ' जगाचें मूलकारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें.

(३) तिसरा हेतु ' समन्वय ' होय. यावरून प्रधानाच अनुमान कसें निघतें तें वर भाष्यातच स्पष्ट केलें आहे.

(४) चवथा हेतु ' कारणापासून कार्याची उत्पत्ति '. या हेतूवरून प्रधानाचें अनुमान असें—कार्याची उत्पत्ति त्या कार्यासारख्याच कारणापासून झालेली दृष्टीस पडते. उदाः—मृत्तिकेपासून पत्राची उत्पत्ति. येथें मृत्तिमा ही पदार्थारखी आहे हें तर प्रसिद्धच आहे. यावरून ' या जगाची उत्पत्ति जगाच्या सारखी जे प्रधान त्यापासूनच होते ' असें सिद्ध होई. कारण प्रधान हें जगासारखें जड आहे. ईश्वर हा जगासारखा जड नाहीं, म्हणून तो जगाचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. यावरून ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें.

ज्यांमध्ये अनेक जाती आहेत, ज्याला नियमित अवयवरचना आहे, व जे अनेक कर्मांच्या फलांच्या उपभोगाचें स्थान आहे असे शरीर वगैरे आत्म्यंतर जग, मिळून हें (दोन्ही प्रकारचें) दृश्यमान जग—ज्याची बुद्धिमान् आणि नामांकित शिल्पकारांना मनांत कल्पना सुद्धां करता यावयाची नाही तें जग,— अचेतन प्रधानापासून कसे निर्माण होईल ? कारण, लोष्ठं पोषाण वगैरे (अचेतन पदार्थां—) पासून (अशी रचना) झालेली दृष्ट्यंत्यत्तीस येत नाही. मृत्तिका वगैरे (अचेतन पदार्थां—) वर देखील जेव्हां कुंभार वगैरे (चेतन पुरुषां—)चा हात फिरतो तेव्हांच त्यांच्यापासून विशेष प्रकारची रचना निर्माण झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणें प्रधानावर देखील चेतन अशा दुसऱ्या पदार्थाचा हात फिरला पाहिजे असे अनुमान निघतें. जगाच्या मूलकारणाचें स्वरूप (मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांवरून) निश्चित करावयाचें असल्यास तें मृत्तिका वगैरे उपादानकारणाचे स्वाभाविक धर्म घेऊनच करावें, कुंभार वगैरे बाह्य वस्तूंच्या संवधानें येणारे जे (बाह्य) धर्म

(५) पांचवा हेतु 'कार्याचा कारणामध्ये लय'. या हेतूवरून प्रधानाचें अनुमान असें:— कार्याचा लय त्या कार्यासारख्याच कारणामध्ये होतो असें दिणें. उदा०—पटाचा लय मृत्तिकेमध्येच होतो. यावरून जगाचा लय प्रधानामध्येच होतो असें सिद्ध होतें. कारण, प्रधान हें जगासारखें जड आहे. आतां ज्या वस्तूचा लय ज्या वस्तूमध्ये होतो तीच वस्तू त्या वस्तूचें कारण असते. यावरूनही 'जगाचें कारण प्रधान आहे' असें होतें.

१० मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे जाती.

११ दोन हात, दोन पाय, वगैरे मनुष्याच्या अवयवांची रचना नियमित आहे. तसेंच पशूंचा चार पाय वगैरे अवयव ठरलेले आहेत. तसेंच पक्ष्यांना दोन पाय, पंख वगैरे अवयव ठरलेले आहेत. ह्याप्रमाणें सर्व जातींच्या प्राण्यांच्या शरीरांची रचना नियमितच आहे.

१२ कोणताही प्राणी नग्नमाला आला म्हणजे तो पूर्वी केलेल्या चांगल्या किंवा घाईत कर्मांची फळे जीं सुखदुःखें त्यांचा आपल्या शरीराचे ठिकाणी उपभोग घेतो. म्हणून शरीर हें त्या उपभोगाचें स्थान होय.

१३ कसवी लोकांना.

१४ मातीचे देवूळ.

१५ घोडा.

१६ घट, थाळा, पोहोरा वगैरे विशेष प्रकारची.

१७ ह्या जगाचें कारण अमुक प्रकारचें आहे असा निश्चय काणें असल्यास.

१८ मृत्तिका वगैरे पदार्थांचे 'मृत्तिकात्मकत्व' म्हणजे 'मृत्तिकास्वरूप असणें' वगैरे जे धर्म ते स्वाभाविक होत. कारण, मृत्तिकात्मकत्व हा धर्म मृत्तिकेवर मूळपासूनच आहे. दुसऱ्याच्या संवधानें आलेला नाही.

१९ 'चेतनाधिष्ठितत्व' म्हणजे 'कुंभार वगैरे चेतनानीं अधिष्ठित होणें' हा जो धर्म मृत्तिकेवर आहे तो बाह्य धर्म होय. कारण तो धर्म मृत्तिकेवर मूळपासून नाही. जेव्हा कुंभार घट करावयास लागतो तेव्हाच तो धर्म मृत्तिकेवर येतो.

ते घेऊन करूं नये असा कांहीं नियम नाही. शिवाय, आमच्या अशा करण्याने कोणतेही (प्रमाण) विरुद्ध होत नाही. उलट, श्रुति आम्हांला अनुकूलच आहे. कारण, श्रुतीमध्ये ' चेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' असे सांगितले आहे. तेव्हां, ' रचना जुळत नाही ' या हेतूवरून ' अचेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' असे अनुमान करता येत नाही.

सूत्रांतील ' आणि ' हा शब्द ' संबंध वगैरे ' जुळत नाहीत ' अशा ज्या (संबंध वगैरे) हेतूंच्या असिद्धी ल्या सुचवतो. वगैरे आणि आध्यात्मिक कार्यांचा सुख दुःख आणि मोह यांच्या स्वरूपांशी संबंध ' जुळत नाही. कारण, ' सुख वगैरे वस्तु आत्म्यंतर आहेत ' अशी आपल्याला प्रतीति आहे; व ' शब्द वगैरे वस्तु तसल्या प्रकारच्या नाहीत ' असाही आपल्याला अनुभव आहे. शिवाय, ' शब्द वगैरे वस्तु सुख वगैरे वस्तूंचीं कारणे आहेत ' असाही आपल्याला अनुभव आहे. शिवाय, शब्द वगैरे

२० जशी मृत्तिका ही ' मृत्तिकारूपत्व ' या स्वाभाविक धर्मांनी युक्त आहे, तसे जगाचें मूल-कारणही ' सुखदुःखमोहान्वितत्व ' म्हणजे ' सुखदुःखमोहानीं युक्त असणें ' या स्वाभाविक धर्मांनी युक्त आहे असेच अनुमान मृत्तिकेच्या दृष्टांतावरून करावें; आणि जशी मृत्तिका ही ' चेतनाविधित ' आहे म्हणजे ' चेतनानें अभिधित होणें ' या बाह्य धर्मांनी युक्त आहे तसे जगाचें मूलकारण देखील ' चेतनानें अभिधित होणें ' या बाह्य धर्मांनी युक्त आहे असे अनुमान मृत्तिकेच्या दृष्टांतावरून करूं नये, अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाही. उदा०- जेव्हां पर्वतावर धूम पाहिला असता तेथे महा-नसाच्या दृष्टांतावरून अग्नीचें अनुमान करतात, तेव्हां जसे महानस म्हणजे स्वयंपाकगृह हें ' अग्नीने युक्त असणें ' या बाह्य धर्मांनी युक्त आहे, तसा पर्वतही त्या बाह्य धर्मांनी युक्त आहे अशा रीतीने दृष्टांताचा बाह्य धर्म घेऊनच अनुमान करतात. त्याप्रमाणें येथेही मृत्तिकेचा बाह्य धर्म घेऊनच जगाच्या कारणाचें अनुमान करण्यास कांहीं हरकत नाही.

२१ ' वगैरे ' शब्दानें ' परिमाण ' हा हेतु घ्यावा.

२२ ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' याविषयी जे सांख्य लोकांनी ' संबंध ' वगैरे हेतु दिले आहेत ते असिद्ध आहेत असे. (व्याच सूत्रावरील टीप ९ पहा).

२३ शब्द स्पर्श वगैरे.

२४ शरीर इन्द्रिये वगैरे.

२५ बाह्य आणि आध्यात्मिक कार्ये सुख-दुःख-मोह-स्वरूप आहेत असा संबंध.

२६ आत्म्यंतर म्हणजे शरीराच्या आत असणाऱ्या मानसिक.

२७ आत्म्यंतर किंवा मानसिक.

२८ तेव्हां अर्थातच शब्द वगैरे वस्तु सुख वगैरे वस्तूपेक्षां निराळ्या आहेत असे सिद्ध होते.

कारण, ' कार्यापेक्षां कारण निराळें असतें ' असा नियम आहे.

वस्तू एक असून देखील त्यांपासून भिन्न भिन्न प्रकारच्या भावनांमुळे भिन्न भिन्न प्रकारच्या सुख दुःख वगैरे वस्तूंची उपलब्धि होते.^{२९}

त्याप्रमाणेच, 'परिमाण असलेली मूल अंकुर वगैरे कायें अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असे पाहून 'सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कार्यांना परिमाण असल्यामुळे तीं देखील अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न झालीं असलीं पाहिजेत' असे तुम्ही अनुमान करता; पण हें तुमचें अनुमान फबूल केलें तर 'सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण देखील अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असे म्हणावें लागेल. कारण, त्या गुणांनाही इतर कार्यांप्रमाणे परिमाण आहेच. आतां, कार्यकारण-भावाविषयीं म्हणाल तर तो विछाने, आसने वगैरे जां कायें बुद्धिवान् लोकांकडून निर्माण होतात त्यांचेच ठिकाणीं असलेला दृष्टीस पडतो. म्हणून कार्यकारणभावावरून 'सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कायें अचेतनापासून उत्पन्न होतात' असे अनुमान करणें शक्य नाहीं. (१)

प्रवृत्तेश्च ॥ २ ॥

२ प्रवृत्ति जुळत नाहीं म्हणूनही (प्रधान जगाचें कारण नाहीं). (१)

बरील जगाच्या रचनेची गोष्ट वाजूळा राहूं या. परंतु ती रचना निर्माण करण्यासाठी जी प्रवृत्ति म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम यांचें जें साम्यावस्थेपासून स्वळने म्हणजे

२९ एखाद्या शब्दापासून मनुष्याला सुख होतें; पण त्याच शब्दापासून दुसऱ्या मनुष्याला दुःख होतें; आणि तिसऱ्याला त्याच शब्दापासून सुखही होत नाहीं व दुःखही होत नाहीं. कारण, सर्वांची आवड सारखी नसते. आतां जर शब्दाचें सुख हेंच स्वरूप असेल तर त्यापासून सर्वांना सुखच झालें पाहिजे. कारण ज्या पदार्थाचें जें स्वरूप त्या स्वरूपाचा तो पदार्थ कायम असतांना कधीही नाश होत नाहीं. उदा०:— कांट्याचें 'कांटा' हें स्वरूप असल्यामुळे तो 'कांटा' या रूपांनंच सर्वांना नेहमीं भासतो. परंतु शब्दापासून केवळ सुखच होतें असा कांहीं नियम नाहीं. म्हणून शब्द हा सुख-स्वरूप नाहीं, तर सुख वगैरे पदार्थ शब्द वगैरे पदार्थापेक्षां भिन्न आहेत असे सिद्ध होतें.

३० इतर पदार्थापेक्षा निराळेपणा.

३१ तीन गुणांमध्येंही प्रत्येक गुणाला इतर दोन गुणापेक्षां निराळेपणा आहेच.

३२ ह्याच सूत्राबरील टीप ९ पहा.

१ साम्यावस्था नष्ट होणें. जांपर्यंत तिन्ही गुणांची साम्यावस्था असते तोपर्यंत त्यांपैकी एक मुख्य व इतर गौण असा भाव उत्पन्न होत नाहीं. कारण सर्व गुण सारखेच असतात. त्यामुळे त्या तिघांपैकी कोणत्याही एका गुणाला पुढारी होऊन कार्य उत्पन्न करता येत नाहीं. कारण, इतर गुण त्याच्या बरोबरीचेच असल्यामुळे ते त्याला प्रतिबंध करतात. आतां, जेव्हां त्या गुणांची साम्यावस्था

जी अंगांगिभावाप्रते प्राप्ति म्हणजे त्याचि जें निरनिराळीं कार्यें उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्त होणें तें देखील अचेतन प्रधानाला स्वतंत्र रीतीनें असूं शकत नाहीं. कारण, मृत्तिका वगैरेच्या ठिकाणीं व रथ वगैरेच्या ठिकाणीं (तशीं प्रवृत्ति असलेली) दिसून येत नाहीं. कारण, मृत्तिका वगैरे किंवा रथ वगैरे अचेतन वस्तूचेतन अशा कुंभार वगैरे किंवा बोडा वगैरे वस्तूंच्या साहाय्यावांचून निरनिराळीं कार्यें उत्पन्न करण्यास प्रवृत्त झालेल्या दृष्टीस पडत नाहींत; आणि ' दृष्ट गोष्टीवरूनच अदृष्ट गोष्ट सिद्ध होते ' (असा नियम आहे). तेव्हां ' प्रवृत्ति जुळत नाहीं ' या हेतूवरूनही ' अचेतन प्रधान जगाचें कारण आहे ' असें अनुमान करतां येत नाहीं.

शंका:—केवळ चेतनाच्या ठिकाणींही प्रवृत्ति आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं. उत्तर:—हें खरें आहे; तथापि ' चेतन वस्तूशीं संयुक्त अशाच रथ वगैरे अचेतन वस्तूंचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आहे ' असें दृष्टीस पडतें. (सांख्ये म्हणतो:—) वरें, पण ' अचेतन वस्तूशीं संयुक्त अशा चेतन वस्तूंचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आहे ' असें तर दृष्टीस पडत नाहीं ना ? (एक तिन्हाईत मनुष्य म्हणतो:—) आतां येथें कोणतें म्हणणें अधिक संयुक्तिक आहे ! :—' ज्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति (असलेली) दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति आहे ' असें म्हणणें, किंवा ' ज्याच्याशीं संयुक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचे ठिकाणीं

नष्ट होते, म्हणजे जेव्हां त्यांच्यामध्ये कमज्यास्तपणा उत्पन्न होतो, तेव्हां जो गुण ज्यास्त असतो तो मुख्य होतो आणि जे कमी असतात ते गौण होतात. म्हणून तो मुख्य गुण पुढारी होऊन इतर गुणांच्या साहाय्यानें जगांतील वस्तू उत्पन्न करूं लागतो. याप्रमाणें सर्व पदार्थ त्रिगुणात्मक असे उत्पन्न होतात. तथापि, प्रत्येक पदार्थांमध्ये मुख्यत्व एकाच गुणाला असतें; म्हणून काहीं पदार्थांना ' सात्त्विक ' असें म्हणतात. कारण, त्यांमध्ये सत्वगुण मुख्य असतो. काहींना ' राजस ' असें म्हणतात, कारण त्यांमध्ये रजोगुण मुख्य असतो. आणि काहींना ' तामस ' असें म्हणतात, कारण त्यांमध्ये तमोगुण मुख्य असतो.

२ एक ' अंगी ' म्हणजे मुख्य, आणि बाकीचे ' अंग्य ' म्हणजे गौण अशा भावाप्रत.

३ तेव्हां, ज्याप्रमाणें प्रधान अचेतन असल्यामुळे त्याला प्रवृत्ति आहे असें मानतां येत नाहीं असा माझ्यावर सिद्धांतानें दोष दिला, त्याप्रमाणें आत्मा चेतन असल्यामुळे त्याला प्रवृत्ति आहे असें मानतां येत नाहीं असा दोष सिद्धांतावरही येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४ यावरून चेतन आणि अचेतन या दोघांच्या संघर्षानें प्रवृत्ति होते असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

५ ज्याअर्थी अचेतनाची प्रवृत्ति चेतनाच्या संयोगानेंच झालेली दृष्टीस पडते असें सिद्धांतानें सांगितलें आहे, त्याअर्थी ती प्रवृत्ति चेतनाचीच आहे असा निश्चय सिद्धांताच्या मनांत आहे असा सिद्धांताचा भलताच अभिप्राय समजून राखूं हें म्हणत आहे.

६ तेव्हां तुमच्याच म्हणण्यावरून प्रवृत्ती ही अचेतनाचीच आहे, चेतनाची नाहीं असें सिद्ध होत आहे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय होय.

प्रवृत्ति (असलेली) दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति आहे ' असे म्हणणें ? यावर सांग्याचें म्हणणें असे आहे कीं ' ज्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दृष्टीस पडते त्यालाच प्रवृत्ति आहे ' असे म्हणणें अधिक संयुक्तिक आहे. कारण (प्रवृत्ति आणि प्रवृत्तीचा आश्रय या) दोन्ही गोष्टी आपल्याला प्रत्यक्ष दिसतात; परंतु केवळ चेतन हा रथ बगैरेप्रमाणें प्रवृत्तीचा आश्रय असलेला आपल्याला प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. अर्था ' रथ बगैरे जे केवळ अचेतन पदार्थ आहेत त्यांहून जिवंत शरीर विजातीय असलेलें दृष्टीस पडतें ' या हेतूवरून प्रवृत्तीचे आश्रय जे देह बगैरे, त्यांनीं संयुक्त अशा चेतनाचें अस्तित्व मात्र सिद्ध होतें. ' या कारणाकरितांच ' देह प्रत्यक्ष दिसला तर चैतन्य दिसतें व देह प्रत्यक्ष दिसला नाहीं तर चैतन्य दिसत नाहीं ' या (अन्वयव्यतिरेका-) वरून चैतन्य हा धर्म देहाचाच आहे असें लौक्यातिक लोक अनुमान कोंडतात. तेव्हां यावरून ' प्रवृत्ति ही अचेतनालाच आहे ' असें सिद्ध होतें.

या शंकेवर आमचें उत्तर:— ज्या अचेतनाचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति नाहीं असें आम्ही म्हणत नाहीं. प्रवृत्ति ही खरोखर त्या अचेतनालाच आहे; परंतु आमचें म्हणणें एवढेंच कीं ती प्रवृत्ति त्या अचेतनाला चेतनापासून प्राप्त होते. कारण चेतन असला तर ती असते व तो नसला तर ती असत नाहीं. ज्याप्रमाणें दाई आणि प्रकाश या विकारांचे काष्ठ बगैरे वस्तू जरी आश्रय आहेत, व केवळ अग्नीच्या

७ तेव्हा चेतनाला प्रवृत्ति आहे असें म्हणता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

८ जर आपल्याला आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं तर आत्मा आहे असेंही आपल्याला मानता येत नाहीं अशी जो शंका येते तिचें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

९ रथ बगैरे ठिकाणीं श्वाभोन्मुखास बगैरे क्रिया उपलब्ध होत नाहींत आणि शरीराचे ठिकाणीं त्या उपलब्ध होतात म्हणून रथ बगैरेपेक्षा शरीर हे विजातीय आहे.

१० पण तो ज्याअर्थी प्रत्यक्ष दिसत नाहीं त्याअर्थी त्याला स्वतःला प्रवृत्ति नाहीं आणि तो दुसऱ्याच्या प्रवृत्तीला कारणही होत नाहीं. तेव्हा केवळ प्रधानाची प्रवृत्ति होते असें म्हणण्याला काहीं बाध येत नाहीं असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

११ आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं म्हणूनच.

१२ तेव्हां ज्याप्रमाणें आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें चैतन्य हा धर्म शरीराचाच आहे आणि प्रवृत्ति देखील शरीराचीच आहे असें चावार्क लोक मानतात, त्याप्रमाणेंच आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें प्रवृत्ति ही अचेतन प्रधानाचीच आहे असें मानावें असा अभिप्राय आहे. चावार्क लोकांनाच ' लोकायत ' किंवा ' लौक्यातिक ' किंवा ' लौक्यातिक ' असें म्हणतात. (चावार्क लोकांच्या मताच्या माहितीबद्दल ' सर्वदर्शनसंग्रह ' दर्शन पहिलें ' पहा.)

१३ जळणें.

१४ कारण, लांकूड बगैरे वस्तूच जळत असतात आणि त्यांचाच उजेड पडतो.

ठिकाणीं जरी ते विकार दृष्टीस पडत नाहींत, तरी ते विकार काष्ठ वगैरे वस्तूंत अग्नीपासूनच प्राप्त होतात; कारण, काष्ठ वगैरे वस्तूंचा अग्नीशीं संयोग झाला म्हणजे ते विकार दृष्टीस पडतात; व त्या वस्तूंचा अग्नीपासून वियोग झाला म्हणजे ते विकार दृष्टीस पडत नाहींत; त्याप्रमाणेच-बरील गोष्ट होय. लोकायतिकांच्या मतीं देखील चेतन देहच अचेतन रथ वगैरेना प्रवृत्त करतो असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां प्रवृत्त करण्याची शक्ति चेतनालाच आहे असें म्हणण्यांत कांहीं विरोध नाहीं.

शंकाः— तुमच्या मतीं जरी देह वगैरेनीं संयुक्त असा आत्मा आहे. तरी त्या आत्म्याचें केवळ विज्ञान हेंच स्वरूप असल्यामुळे व त्या स्वरूपाहून व्यतिरिक्त अशी प्रवृत्ति त्याला संभवत नसल्यामुळे तो दुसऱ्याला प्रवृत्त करूं शकत नाहीं. उत्तरः— लोहचुंबकाप्रमाणें व रूप वगैरेप्रमाणें प्रवृत्तिरहित अशी वस्तु देखील दुसऱ्याला प्रवृत्त करूं शकते. ज्याप्रमाणें लोहचुंबक मण्याला स्वतः प्रवृत्ति नसूनही तो लोखंडाचा प्रवर्तक होतो, किंवा ज्याप्रमाणें रूप वगैरे विषयांना स्वतः प्रवृत्ति नसूनही ते चक्षु वगैरे (इन्द्रिया-) चे प्रवर्तक होतात, त्याप्रमाणें सर्वव्यापी, सर्वस्वरूपी, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा ईश्वर प्रवृत्तिरहित असूनही सर्व जगाला प्रवृत्त करतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. शंकाः—सर्वत्र एक (ब्रह्म) असल्यामुळे जिला प्रवृत्त करावयाचें अशी वस्तूच मुळीं अस्तित्वांत नाहीं. त्यामुळे ईश्व-

१५ लाकूड वगैरे इतर वस्तूंचाचून नुसता अग्नि पेटला आहे आणि त्याचा उजेड पडला आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं.

१६ जरी चार्वाक लोकांनीं शरीराला प्रवृत्ति मानिली आहे तरी ' शरीर हे चेतन आहे ' असें समजूनच ती मानिली आहे. आता ' शरीर चेतन आहे ' हें त्याचें म्हणणें खरें असो किंवा नवो; तो विचार स्वतंत्र आहे. कारण, ते त्याचे म्हणणें तुम्हालाही कबूल नाहीं आणि आम्हालाही कबूल नाहीं. परंतु ते चार्वाक लोक देखील केवळ अचेतन अशा रथ वगैरे वस्तूंना प्रवृत्ति आहे असें मानित नाहींत. तेव्हा हल्लीं चालू असलेल्या तुमच्या आमच्या वादामध्ये आम्हालाच चार्वाक लोक साधक आहेत असा सिद्धात्याचा अभिप्राय आहे.

१७ कारण, आत्मा हा केवळ विज्ञान-स्वरूप आहे, त्याच्या ठिकाणीं कोणताही धर्म राहत नाहीं असा वेदात्याचा सिद्धांत आहे.

१८ कारण, ज्याला स्वतःला प्रवृत्ति नाहीं त्याच्या ठिकाणीं इतरांना प्रवृत्त करण्याची शक्ति असण्याचा संभव नाहीं. ज्याला स्वःताला शहाणपण नाहीं त्याला दुसऱ्याला शहाणा करता येत नाहीं.

१९ लोहचुंबकमणी स्वतः विलकूल न हालता लोखंडाचें आकर्षण करते.

२० तात्पर्य, ' ज्याच्या अंगीं जो धर्म नाहीं तो धर्म त्याला दुसऱ्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न करत येत नाहीं ' हा नियम सार्वत्रिक नाहीं असें या दोन दृष्टांतावरून सिद्ध होतें.

राचे ठिकाणीही प्रवर्तकत्व असू शकत नाही. उत्तरः— या शंकेचे आम्ही मागे पुष्कळ वेळां निराकरण केले आहे. ते असे की, अविद्येने कल्पिलेली जी नामरूपे तद्रूप जी माया तिचा (ईश्वराशी) कल्पित संबंध असल्यामुळे (ईश्वराचे) ठिकाणी प्रवर्तकत्व असू शकते. तेव्हां यावरून 'सर्वज्ञ (ब्रह्म) जगाचे कारण आहे ' या मती प्रवृत्ति संभवते, पण ' अचेतन (प्रधान) जगाचे कारण आहे ' या मती ती संभवत नाही असे सिद्ध झाले. (२)

पयोम्बुवचेत्तत्रापि ॥ ३ ॥

३ क्षीर आणि उदक यांप्रमाणे (प्रधान प्रवृत्त होईल) असे

म्हणशील तर (त्यावर उत्तरः—) तेथेही (चेतना-

पासूनच प्रवृत्ति आहे). (१)

शंकाः— ज्याप्रमाणे अचेतन क्षीर हे वत्साचे पोषण व्हावे म्हणून आपोआपच प्रवृत्त होते^१, आणि ज्याप्रमाणे अचेतन उदक हे लोकांच्या कल्याणाकरता आपोआपच वाहतें, त्याप्रमाणे अचेतन प्रधान हे पुरुषांची जरूर भागवण्याकरता आपोआपच प्रवृत्त होईल. उत्तरः— हें तुमचें म्हणणें चांगलें नाही. कारण दोघाही वाद्यांना संमत अशा ज्या रथ वगैरे अचेतन वस्तू त्यांचे ठिकाणी प्रवृत्ति (असलेली) दृष्टीस पडत नाही. यावरून आम्ही असे अनुमान करतो की क्षीर आणि उदक याचे ठिकाणी प्रवृत्ति दृष्टीस पडते याचे कारण ' त्या वस्तू चेतनाच्या अंमलाखाली आहेत ' हेंच होय. 'जे' उदकामध्ये राहतो ' ; 'जो उदकाच्या आंत राहून त्याचे नियमन करतो ' (वृ. १।७।४); ' हे मार्गी , या अक्षराच्या आग्नेवरून इतर (कांही) नया पूर्वेकडे वाहतात ' (वृ. ३।८।९) इत्यादि श्रुतींमध्येही ' जे जे या जगामध्ये चलन पावते ते ते सर्व ईश्वराच्या अंमलाखालीच आहे ' असे सांगितले आहे. तेव्हां क्षीर आणि उदक हे दृष्टांत

१ दूध.

२ स्तनापासून बाहेर निघते.

३ आत्म्याना सुखदुःखांचें उपभोग व्हावे याकरता.

४ जगरूपानें परिणाम पावेळ.

५ ज्याप्रमाणें रथ चेतनानें अधिष्ठित असेल तरच प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणे क्षीर व उदक हीं देखील चेतनानें अधिष्ठित असतील तरच प्रवृत्त होऊन असे अनुमान निघते.

६ परमात्मा.

७ परमात्म्याच्या.

देखील मूलविषयाप्रमाणें वादप्रस्तुत असल्यामुळे ते (आमच्या विरुद्ध) आणतां येत नाहींत. शिवाय, चेतन जी धेनु तिचें आपल्या वत्सावर प्रेम असल्यामुळे ती स्वेच्छेनें क्षीराला (आपल्या स्तनांतून निघण्याला) प्रवृत्त करते. तसेंच वत्साच्या चोखण्यानेंही तें क्षीर ओढून घेतलें जातें. त्याप्रमाणेंच ' उदकालाही मुळीच कशाची अपेक्षा नाही ' असें नाहीं. कारण त्याच्या प्रवाहाला उतरत्या जमिनीची जरूर आहे. शिवाय ' सर्व ठिकाणीं चेतनाची जरूर आहे ' हें बरील श्रुतीत सांगितलेंच आहे.

आतां अ. २ पा. १ सू. २४ यामध्यें लौकिक दृष्टीनें असें दाखविलें आहे कीं, कारण हें बाह्य साधनांची जरूर न बाळगतां देखील केवळ स्वतःवर अवलंबून कार्य उत्पन्न करूं शकतें. परंतु शास्त्रीय दृष्टीनें पंडितां सर्व कार्यांना ईश्वराची जरूर आहेच. हांच गोष्ट आम्हीं या सूत्रांत सांगितली आहे. यामुळे या गोष्टीचा (मागील सूत्रांत सांगितलेल्या गोष्टीशीं) कांही विरोध येत नाही. (३)

व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् ॥ ४ ॥

४ आणि (प्रधानाहून) व्यतिरिक्त (असें कांहींच)

नसल्यामुळे (प्रधानाला कोणाचें) साहाय्य नाही.

८ प्रधानाप्रमाणें.

९ कारण, ज्याप्रमाणें प्रधान हें स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें किंवा चेतनानें अधिष्ठित असल्यामुळे प्रवृत्त होतें याविषयीं तुमचा आमचा वाद आहे त्याप्रमाणेंच क्षीर व उदक याविषयींही तुमचा आमचा वाद आहेच.

१० वादामध्यें जो दृष्टांत द्यावयाचा तो दोन्ही वाद्यांना संमत असून असला पाहिजे. तो जर तसा नसेल तर त्यावरून कोणतीही गोष्ट सिद्ध होणार नाही. उदा:-येथें क्षीर आणि उदक यांचे दृष्टांत सांख्याला जरी कबूल असले तरी वेदांत्याला ते कबूल नाहींत. त्यामुळे त्या दृष्टांतावरून ' प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें ' ही गोष्ट सांख्याला सिद्ध करतां येणार नाही.

११ तात्पर्य, ' क्षीर हें चेतनाच्या साहाय्यावांचून स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें ' असें मुळीच मानतां येत नाहीं.

१२ यावरून उदकालाही दुसऱ्याची अपेक्षा आहे असें सिद्ध होतें.

१३ ' ईश्वराला जग उत्पन्न करतांना इतर साधनांची कांहीं जरूर लागत नाहीं ' या गोष्टीविषयीं दृष्टांत देतांना ' दुधाच्या अंगां दही उत्पन्न करण्याची शक्ति स्वाभाविकच आहे तेथें अन्य साधन नसलें तरी हरकत नाहीं ' असें पूर्वी सूत्र २४ मध्ये (पृ. ७१ पं. २१) सिद्ध केलें आहे. आणि त्याच्या उलट येथें ' कोणत्याही वस्तूला कार्य उत्पन्न करतांना अन्य साधनाची (म्हणजे ईश्वराची) जरूर आहे ' असें सिद्ध केलें आहे. तेव्हां हा ग्रंथ पूर्वीच्या ग्रंथाशीं विरुद्ध आहे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१४ श्रुतीच्या अर्थाचा विचार करून पाहतां.

त्यामुळे (तें प्रवृत्त किंवा निवृत्त होऊं शकत
नाहीं). (१)

(सत्त्व, रज आणि तम हे) तीन गुण साम्यावस्थेमध्ये असले म्हणजे त्या अवस्थेला सांख्य लोक ' प्रधान ' असें म्हणतात. (त्यांच्या मतीं) प्रधानाहून व्यतिरिक्त अशी कोणतीच बाह्य वस्तु अस्तित्वांत नाही कीं जिच्या साहाय्याने प्रधान प्रवृत्त किंवा निवृत्त होईल. पुरुषाविषयीं म्हणाल तर तो उदासीन आहे. तो (कोणाचा) प्रवर्तकही नाही व निवर्तकही नाही. त्यामुळे प्रधानाला कोणाचेही साहाय्य नाही. तेव्हां प्रधानाला कोणाचेही साहाय्य नसल्यामुळे तें कधीं कधीं महत् वगैरे रूपांनीं परिणाम पावतें व कधीं कधीं पावत नाही ' हें म्हणणें बरोबर नाही. परंतु ईश्वर हा सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असल्यामुळे व त्याचा जगद्व्याळ भायेशीं संबंध असल्यामुळे त्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आणि निवृत्ति विरुद्ध होत नाहीत. (४)

अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् ॥ ५ ॥

५ आणि तृण वगैरेंप्रमाणें (प्रधान आपोआप परिणाम

पावूं शकत) नाही. कारण इतर ठिकाणीं

(तृण वगैरे परिणाम पावत.)

नाहींत. (१)

शंकाः— ज्याप्रमाणें तृण, पेंडव, उदक वगैरे वस्तु इतरे कारणाच्या साहाय्या-
वांचून आपोआप क्षीर वगैरे रूपांनीं परिणाम पावतात, त्याप्रमाणें प्रधान देखील महत्
वगैरे रूपांनीं परिणाम पावेल. आतां ' तृण वगैरेना इतर कारणांचें साहाय्य नाही असें
कसावरून समजतें ' (असें जर तुम्ही विचाराळ तर त्यावर माझे उत्तरः—) अशा-
वरून कीं अशा प्रकारचीं इतर कारणें आपल्याला आढळत नाहीत. कारण, अशा प्रका-

१ (सू. ४) आत्म्याहून भिन्न अशी.

२ आत्म्याविषयीं.

३ ' पुरुष उदासीन आहे ' असे सांख्य लोकांनीं मानलें आहे.

४ (सू. ५) शाळाचीं कोवळीं पानें.

२ ' वगैरे ' शब्दानें अन्न घ्यावें.

३ आपणाहून भिन्न अशा.

४ ' वगैरे ' शब्दानें गोमूत्र व गोमय हीं घ्यावीं.

५ प्राण्यानें कोणतीही वस्तु भक्षिली असता तिचा त्या प्राण्याच्या उदरामध्ये आपोआप परिणाम
होतो असें शंकाकाराचें मत आहे.

रचें कारण आपल्याला आढळलें असतें तर त्याच्या साहाय्यानें वाटेळ तेव्हां आपण तृण वगैरे घेऊन त्यांपासून क्षीर तयार करून घेतलें असतें. पण (वस्तुस्थिति अशी आहे कीं) एखाद्या कारणाच्या साहाय्यानें तृण वगैरेपासून आपल्याला वाटेळ तेव्हां क्षीर तयार करून घेतां येत नाही. तेव्हां यावरून 'तृण वगैरे आपोआप परिणाम पावतात' असे सिद्ध होते. त्याप्रमाणेच प्रधान देखील आपोआप परिणाम पावेळ.

या (शंके—) वर आमचें उत्तरः— जर तृण वगैरे देखील आपोआप परिणाम पावतात असें आहीं मानलें असतें, तर त्या तृण वगैरेप्रमाणें प्रधान देखील आपोआप परिणाम पावतें असें आम्हीं कबूल केलें असतें. पण आम्ही तसें मानीत नाही. कारण, इतर कारण आम्हांला आढळतें. 'इतर कारण आढळतें' असें कशावरून ? अशावरून कीं इतर ठिकाणीं (तृण वगैरे परिणाम पावत) नाहीत. उदा०— धेनूनें च खाष्टेच्या तृण वगैरेचें क्षीर बनतें; टाकून दिलेल्या किंवा बैल वगैरेनीं खाष्टेच्या तृण वगैरेचें क्षीर बनत नाही. जर या गोष्टीला कांहीं (इतर) कारण नसतें तर जेथें धेनूच्या शरीराचा सवध नाही अशा इतर ठिकाणीं असलेल्या तृण वगैरेचें देखील क्षीर बनलें असतें. ' मनुष्यांना वाटेळ तेव्हां क्षीर प्राप्त करून घेतां येत नाही ' एवढ्यावरून ' त्या क्षीराला इतर कारणच नाही ' असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण कांहीं कायें मनुष्याच्या हातून होण्याजोगीं असतात, व कांहीं देवांच्या हातून होण्याजोगीं असतात. लोक देखील तृण वगैरे घेऊन त्यांपासून योग्य उपायांच्या योजनेनें क्षीर प्राप्त करून घेऊं शकतात. पुष्कळ क्षीर पाहिजे असलें म्हणजे ते धेनूला पुष्कळ चारा घालतात व त्या योगानें (धेनूपासून) त्यांना पुष्कळ क्षीर प्राप्त होतें. तेव्हां यावरून ' तृण वगैरेप्रमाणें प्रधान आपोआप परिणाम पावतें हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही ' असें सिद्ध झालें. (५)

अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् ॥ ६ ॥

६ (प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें असें) जरी मानलें

तरी (दोष येतोच). कारण (प्रधानाला प्रवृत्त

होण्याला) कांहीं प्रयोजन नाही. (१)

' प्रधान आपोआप प्रवृत्त होत नाही ' असें (येथपर्यंत) स्थापित केलें. पण तुझ्या म्हणण्यावर विश्वास ठेवून ' प्रधान आपोआपच प्रवृत्त होतें ' असें जरी मानलें तरी दोष प्राप्त होतोच. कशावरून ? (प्रधानाला प्रवृत्त होण्याला) कांहीं प्रयोजन

६ तात्पर्य, तृणाचा क्षीर-रूपानें परिणाम होण्याला धेनूच्या उदराचा संवध अवश्य लागतो. यावरून त्रेथेंही इतर कारणाचें साहाय्य लागतें असें सिद्ध झालें.

नाहीं यावरून, जर 'प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें, प्रवृत्त होण्याला त्याला दुसऱ्या कशाचीही जरूर नाहीं' असे म्हणशील, तर व्याप्रमाणें त्याला कोणत्याही सहकारि-कारणाची जरूर नाहीं, त्याप्रमाणें प्रयोजनाची देखील त्याला जरूर असणार नाहीं; आणि मग 'पुरुषाच्या उपयोगी पडण्याकरितां प्रधान प्रवृत्त होतें' अशी जी तुझी प्रतिज्ञा आहे तिला बाध येईल.

आतां जर तूं असें म्हणशील कीं 'प्रधानाला केवळ सहकारि-कारणाचीच जरूर नाहीं, त्याला प्रयोजनाचीही जरूर नाहीं असें मात्र नाहीं' तर त्यावर आमचें उत्तर:-तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें 'प्रधानाला प्रयोजन आहे' असें जरी कबूल केलें तरी 'तें प्रयोजन कोणतें असेल' या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे. (प्रधानाच्या प्रवृत्तीला) भोग हें प्रयोजन असेल किंवा मोक्ष हें प्रयोजन असेल किंवा या दोन्ही गोष्टी प्रयोजन असतील. जर भोग हें प्रयोजन असेल तर (आम्ही विचारांतों कीं) ज्याच्यामध्ये कोणत्याच तऱ्हेचा अतिशय नाहीं अशा पुरुषाला कोणत्या प्रकारचा भोग संभवणार ? शिवाय, या पक्षी पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. बरें; आतां मोक्ष हें प्रयोजन असेल तर मग (आम्ही म्हणतां कीं) मोक्ष हा प्रवृत्तीच्या पूर्वी देखील सिद्ध आहे म्हणून प्रवृत्ति निरर्थक होईल. शिवाय, या पक्षी शब्द बगैरे वस्तू उपलब्ध होणार नाहींत. बरें, आतां ' (भोग आणि मोक्ष हीं) दोन्ही प्रयोजनें आहेत ' असें मानलें तरी देखील भोग घेण्याला योग्य अशीं जीं प्रधानाचीं कार्यें तीं अनंत असल्यामुळें पुरुषाला मोक्ष

१ इतर साधनाची.

२ पुरुषांना (आत्म्यांना) सुखदुःखाची प्राप्ति.

३ कमज्यास्तपणा.

४ कारण, प्रधानाची प्रवृत्ति केवळ सुखदुःखांच्या उपयोगाकरतांच होत असल्यामुळें त्या प्रवृत्तीपासून पुरुषांना नेहमीं सुखदुःखांचे उपभोगच होणार.

५ प्रधानाची जी सृष्टि उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति होते तिच्या.

६ प्रधानाची प्रवृत्ति केवळ मोक्षाकरतांच होत असल्यामुळें प्रधानापासून 'शब्द' बगैरे वस्तू मुळीं उत्पन्नच होणार नाहींत. कारण, 'शब्द' बगैरे वस्तू भोगाचीं साधने आहेत; म्हणून पुरुषांना त्यांचा अनुभव येणार नाहीं.

प्राप्त होणार नाहीच. वरें; प्रधानांला इच्छेची निर्वृत्ति हेही प्रयोजन संभवत नाही. कारण, अचेतन प्रधानांला इच्छा (हा धर्म) संभवत नाही. तसेंच, अवयवराहित व मल-
रहित अशा पुरुषांलाही इच्छा (हा धर्म) संभवत नाही. ' पुरुषाला जी दृक्शक्ती आहे
आणि प्रधानाला जी सर्गशक्ती आहे त्या व्यर्थ होतील ' या भयाने प्रधानाची प्रवृत्ति
होते असें मी मानतो ' असे म्हणशील तर त्यावर आम्ही असे उत्तर देतो की दृक्शक्तीचा
कधीही नाश होत नसल्यामुळे आणि त्याप्रमाणेच सर्गशक्तीचासुद्धा कधीही नाश होत
नसल्यामुळे संसाराचाही नाश होणार नाही. त्यामुळे पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीच.
तेव्हा यावरून ' पुरुषाच्या उपयोगी पडण्याकरिता प्रधानाला प्रवृत्ति आहे असे म्हणणे
बरोबर नाही ' हे सिद्ध झाले. (६)

७ प्रधानाची काय अनंत असल्यामुळे ती कधीही संपणार नाहीत, आणि त्या सर्वांचा उपभोग
ज्ञात्याशिवाय पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही; कारण, भोग आणि मोक्ष हे दोन्ही प्राप्त होण्या-
करिता प्रधानाची प्रवृत्ति होत असल्यामुळे भोग संपल्यानंतर पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार, आता,
' एखाद्या वस्तूचा उपभोग झाला की मोक्ष प्राप्त व्हावा याकरिता प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' असे जर
म्हणावे, तर ' सर्वच पुरुष एक एक वस्तूचा उपभोग घेऊन एकदम मुक्त होऊ लागतील ' हा दोष
येतो. कारण, एक वस्तूचा उपभोग झाला की लागलीच प्रधानाची प्रवृत्ति बंद होणार.

८ ज्याप्रमाणे मनुष्याला एखादी क्रीडा करण्याविषयी इच्छा उत्पन्न झाली असल्यास तो मनुष्य
ती क्रीडा करण्याविषयी प्रवृत्त होतो; आणि ती क्रीडा झाल्यानंतर ती त्याची इच्छा निवृत्त होते
त्याप्रमाणे येथेही प्रधानाला जग उत्पन्न करण्याची इच्छा उत्पन्न झाली असल्यामुळे प्रधानाची प्रवृत्ति
होते; आणि जग उत्पन्न झाल्यानंतर ती प्रधानाची इच्छा निवृत्त होते. या अभिप्रायाने ' इच्छेची
निवृत्ति हे प्रधानाच्या प्रवृत्तीचे प्रयोजन आहे ' असे येथे म्हटले आहे.

९ ज्याप्रमाणे मृत्तिकेला स्वतःला इच्छा नसूनही कुंभाराच्या इच्छेने त्या मृत्तिकेची घट उत्पन्न
करण्याविषयी प्रवृत्ति होते, त्याप्रमाणे येथेही पुरुषाच्या इच्छेने प्रधानाची प्रवृत्ति होईल अशी जी शंका
येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

१० कारण, इच्छा म्हणजे अंतःकरणाचा एक प्रकारचा मल आहे. आणि पुरुष तर मलरहित
आहे. पदार्थांच्या अंगी जी स्वाभाविक शक्ति असते तिचा प्रतिबंध करणाऱ्या वस्तूला ' मल ' म्हण-
तात. उदाहरणार्थ—आरशावर मल चढला म्हणजे आरशाच्या अंगी जी प्रतिबिंब दाखविण्याची
शक्ति असते तिचा प्रतिबंध होतो. तसेंच येथेही सदसद्भिचार करण्याची जी अंतःकरणाची स्वाभा-
विक शक्ति तिचा इच्छेमुळे प्रतिबंध होतो. कारण, लोभी मनुष्याला सदसद्भिचार नसतो. म्हणून
इच्छा हा एक प्रकारचा अंतःकरणाचा मलच आहे असे समजावे.

११ पाहण्याची शक्ति.

१२ जग उत्पन्न करण्याची शक्ति.

१३ जर प्रधानाला प्रवृत्ति नसेल तर वस्तूचा अभावच असल्यामुळे पुरुष हा काय पाहणार पें
सांगता येत नाही. म्हणून त्याची पाहण्याची शक्ति व्यर्थ होईल. तसेंच जर प्रधानाची जग उत्पन्न
करण्याविषयी प्रवृत्ति न होईल तर त्या प्रधानाच्या अंगी असलेली जी जग उत्पन्न करण्याची शक्ति
ती देतील व्यर्थ होईल.

पुरुपाद्मवादिति चेत्तथाऽपि ॥ ७ ॥

७ मनुष्य आणि पापाण यांप्रमाणें (पुरुष प्रधानाला
प्रवृत्त करील) असें जरी म्हणशील तरी (दोष
येतोच). (१)

पुढील दृष्टांतांच्या जोरावर सांख्य पुन्हां शंका करतो:— ज्याप्रमाणें दृक्शक्ति-संपन्न परंतु प्रवृत्तिशक्तिहीन असा एखादा पांगळ्या मनुष्य प्रवृत्तिशक्तिसंपन्न परंतु दृक्शक्तिहीन अशा दुसऱ्या आंधळ्या मनुष्याच्या खांद्यावर वसून त्याला प्रवृत्त करतो, किंवा ज्याप्रमाणें लोहचुंबक पापाण स्वतः प्रवृत्त होत नसूनही लोखंडाला प्रवृत्त करतो, त्याप्रमाणें पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील, या शंकेवर उत्तर:—असें जरी मानलेस तरी दोषापासून तुझी सुटका नाहीच. प्रथमतः 'मानलेल्या गोष्टीचा त्याग' हा दोष प्राप्त होतो. कारण 'प्रधान स्वतंत्र रीतीने प्रवृत्त होतें' असे तूं मानलें आहेस; आणि 'पुरुषाला प्रवर्तकत्व आहे' असें तूं मानलें नाहीस. शिवाय उदासीन जो पुरुष तो प्रधानाला कसा प्रवृत्त करील ? कारण, पांगळ्या मनुष्य देखील बाणी वगैरे साधनांच्या योगानेंच आंधळ्या मनुष्याला प्रवृत्त करतो. अशा प्रकारची प्रवृत्त करण्याची क्रिया पुरुषाला नाही, कारण तो निष्क्रिय व निर्गुण आहे. लोहचुंबकमण्याप्रमाणें केवळ सानिध्यानेंही तो प्रधानाला प्रवृत्त करूं शकणार नाही. कारण, (पुरुष आणि प्रधान यांचें) सानिध्य नित्य असल्यामुळें (प्रधानाची) प्रवृत्ति नित्य होऊ लागेल. शिवाय लोहचुंबकाचें लोखंडाशीं जें सानिध्य आहे तें अनित्य आहे म्हणून त्याला सानिध्यनामक स्वतःचा व्यापार संभवतो. शिवाय, त्याला 'परिमार्जन' वगैरे गोष्टींची जरूर आहे. म्हणून पांगळ्या मनुष्य आणि लोहचुंबक दगड यांचे जे तूं दृष्टांत दिले आहेस ते वागवत नाहीत.

१ पाहण्याच्या शक्तीनें युक्त (डोळस).

२ ज्याला चालण्याची शक्ति नाही असा.

३ आणि येथे त्याच्या उलट 'पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील' असें म्हणतोस. तेव्हा अर्था-तच तूं पूर्वी स्वीकारलेली गोष्ट येथे सोडीत असल्यामुळें 'मानलेल्या गोष्टीचा त्याग' हा दोष तुझे-वर येतो असें सिद्ध झालें.

४ जवळपणामुळें.

५ म्हणून तेथें 'सानिध्य' असेल तर लोखंडाची प्रवृत्ति होते आणि सानिध्य नसेल तर लोखंडाची प्रवृत्ति होत नाही' असें म्हणता येतें.

६ मळ वगैरे दूर करून त्याला स्वच्छ करणें.

७ कारण मळकट लोहचुंबक असेल तर त्यापासून लोखंडाचें आकर्षण होत नाही.

तसेंच, प्रधान अचेतन असल्यामुळे व पुरुष उदासीन असल्यामुळे व या दोघांचा संबंध घडवून आणण्यास तिसरा कोणी नसल्यामुळे (पुरुष आणि प्रधान यांच्या मध्ये) संबंध असू शकत नाही. आतां ' (पुरुष आणि प्रधान यांना अनुक्रमे पाहण्याची आणि पाहून घेण्याची) योग्यता आहे म्हणून त्यांचा संबंध आहे ' असे म्हणशील तर योग्यता नित्य असल्यामुळे पुरुषाला मोक्षप्राप्ति होणार नाही. पूर्वी^{१०} ज्याप्रमाणे प्रधानाला कोणत्याही तऱ्हेचे प्रयोजन संभवत नाही असे तीन पक्ष कल्पून सांगितले, त्याप्रमाणे येथेही^{११} प्रधानाला कोणत्याही तऱ्हेचे प्रयोजन संभवत नाही असे तेच तीन पक्ष कल्पून सांगायें. आतां ब्रह्माविषयी म्हणाल तर स्वतःच्या संबंधाने त्याला औदासीन्य आहे व मायेच्या संबंधाने त्याला प्रवर्तकत्वही आहे असा ब्रह्मामध्ये विशेष आहे. (७)

अङ्गित्वानुपपत्तेश्च ॥ ८ ॥

८ (गुण-) प्रधानभाव जुळत नाही म्हणूनही (प्रधानाला प्रवृत्ति नाही). (१)

आणखी ह्या कारणास्तवही प्रधानाला प्रवृत्ति असू शकत नाहीः— सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण जेव्हां परस्परांमधील गुणप्रधानभाव टाकून देऊन सारखेपणाने म्हणजे केवळ आपल्या स्वरूपाने राहतात तेव्हां त्या अवस्थेला ' प्रधानावस्था ' म्हणतात. त्या अवस्थेमध्ये ते गुण परस्परांची जरूर न बाळगतां रहात असल्यामुळे परस्परांशी गुण-

८ आणि या संबंधामुळेच प्रधानाची प्रवृत्ति होते.

९ कारण, योग्यता नित्य असल्यामुळे प्रधान व पुरुष यांचा संबंध नित्य असणार; आणि संबंध नित्य असल्यामुळे प्रधानाची प्रवृत्तीही नित्य होणार. तेव्हां अर्थातच संसारही नित्यच अवस्थामुळे पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही.

१० ' प्रधानाची स्वतंत्र रीतीने प्रवृत्ति होते ' या पक्षावर. (पृ. ११५ पं. १० पहा).

११ ' पुरुषामुळे प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' या पक्षावरही.

१२ तेव्हा आमच्या वेदान्ताच्या मतीं भोग आणि मोक्ष या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होतात. कारण अज्ञानावस्थेत पुरुष हा प्रवर्तक आहे असे वाटत असल्यामुळे जगाचा भास होतो, आणि त्यामुळे मनुष्याला भोग प्राप्त होतात. आणि ज्ञानदशेमध्ये पुरुष हा उदासीन आहे असे वाटत असल्यामुळे जगाचा भास होत नाही, आणि त्यामुळे मनुष्याला भोग प्राप्त होत नाहीत, म्हणजे मनुष्य मुक्त होतो असे म्हणता येत. तात्पर्य, सांख्यलोक आमच्याप्रमाणे ' जगाचा केवळ भास आहे ' असे मानीत नसल्यामुळे त्यांच्या मतावर हा रोप येत आहे.

१ (सू. ८) एक गुण मुख्य (प्रधान) आणि इतर गुण त्याचे केवळ सहकारी (गुण) असा जो त्यामधील संबंध तो.

प्रधानभावानें राहूं शकत नाहीत. कारण, तसें केलें असतां आपलें स्वरूप नष्ट होईल अशी त्यांना भीति असते. तसेंच, त्या गुणांच्या साम्यावस्थेचा विघाड करण्याला दुसरा कोणी बाह्य पदार्थही नाही. त्यामुळे त्या गुणांमध्ये वैषम्य उत्पन्न होऊन जी महत् वगैरे कार्ये उत्पन्न व्हावयाचीं तीं उत्पन्न होणार नाहीत. (८)

अन्यथानुमितौ च ज्ञानशक्तिवियोगात् ॥ ९ ॥

९ आणि निराळ्या रीतीनें अनुमान केलेंस तरी (प्रधानाला)

ज्ञानशक्ति नसल्यामुळे (मागील

दोष येतातच). (१)

आतां तूं असें म्हणशील कीं मी निराळ्या रीतीनें अनुमान करतो; तेणेंकरून वरील दोष माझेवर येणार नाही. (सत्त्व, रज, आणि तम) हे गुण परस्परांची जरूर बाळगीत नाहीत व ते कूटस्थ आहेत असें मी मानीत नाही. कारण तसें मानण्याला मला कांहीं प्रमाण नाही. कार्यांना अनुसरून गुणांचा स्वभाव आहे असें मी मानतो. ते जशीं जशीं कार्ये उत्पन्न करतात तसा तसा त्यांचा स्वभाव आहे असें मी मानतो. ' गुणांचा स्वभाव अस्थिर आहे ' असें आमचें मत आहे. तेव्हां साम्यावस्थेमध्ये देखील ते ' वैषम्य प्राप्त होण्याला योग्य ' अशा रूपानेंच राहतात.

यावर आमचें उत्तर:- अशा रीतीनें अनुमान केलेंस तरी प्रधानाला ज्ञानशक्ति नसल्यामुळे ' रचना जुळत नाही ' वगैरे पूर्वी सांगितलेले दोष कायम राहतातच. आतां ' प्रधानाला ज्ञानशक्ति देखील आहे ' असें अनुमान करशील तर मग तूं आमचा प्रतिस्पर्धीच होणार नाहीस. कारण, ' या बहुविध जगाचें एक चेतन वस्तु उपादानकारण आहे ' असें तूं मानणें म्हणजे ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें मानण्यासारखेंच होणार आहे. शिवाय वैषम्य प्राप्त होण्याला योग्य असे जरी गुण असले तरी साम्यावस्थेमध्ये त्यांना वैषम्य प्राप्त होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे त्यांना एक तर तें वैषम्य प्राप्त होणार नाही, किंवा जर त्यांना ते वैषम्य प्राप्त होईल तर तें सदैव प्राप्त होईल. कारण वैषम्य प्राप्त होण्याला जसें त्यांना कांहीं कारण नाही तसें वैषम्य सदैव प्राप्त न होण्यालाही त्यांना कांहीं कारण नाहीच म्हणून मागील सूत्रांत सांगितलेला दोषही येतोच. (९)

१ मूळच्या स्वरूपानें नेहमीं कायम राहणारे.

२ कारण, आमच्या ब्रह्मालाच तुझ्या मतीं फक्त ' प्रधान ' हे एक दुधरें नांव दिव्यासारखें होत आहे.

विप्रतिषेधाचासमञ्जसम् ॥ १० ॥

१० विरोध असल्यामुळेही (सांख्यमत) असमंजस आहे. (१)

शिवाय, या सांख्यांनीं परस्पर-विरुद्ध अशा पुष्कळ गोष्टी मानल्या आहेत. उदा०—कचित् स्थळीं ' इन्द्रियें सातें आहेत ' असें ते म्हणतात; कचित्स्थळीं ' अकरा आहेत ' असें म्हणतात. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं ' महतापासून पंचतन्मात्रा उत्पन्न होतात ' असें सांगतात; कांहीं ठिकाणीं ' अहंकारापासून उत्पन्न होतात ' असें सांगतात. कोठें कोठें ' तीन अंतःकरणे आहेत ' असें वर्णन करतात; कोठें कोठे ' एकच अंतःकरण आहे ' असें वर्णित. आतां ' ईश्वर जगाचें कारण आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतींशीं व त्या श्रुतींना अनुसरणाऱ्या स्मृतींशीं जो सांख्यमताचा विरोध आहे तो प्रसिद्धच आहे. तेव्हां या कारणाकारितां देखील सांख्यमत असमंजस आहे.

येथें सांख्य एक शंका करतोः— वेदान्त्याचें मतही असमंजसच आहे. कारण ' तप्य ' आणि ' तापक ' या दोन भिन्न जातीच्या वस्तू आहेत असें ते मानत नाहीत. कारण ' एकच ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे व तेंच सर्व जगाचें कारण आहे ' असें ते मानतात; त्यामुळे त्यांना ' तप्य आणि तापक हीं एकाच ब्रह्माचीं दोन निरनिराळीं रूपे आहेत, त्या दोन भिन्न जातीच्या वस्तू नाहीत ' असेंच मानलें पाहिजे. आतां ज्याअर्थी तप्य आणि तापक हीं दोन एकच आत्म्याचीं निरनिराळीं रूपे आहेत, त्याअर्थी त्या आत्म्याला त्या रूपापासून कधीही दूर करतां येणार नाही. उदा०— उष्णता आणि प्रकाश हे

१ अयोग्य.

२ चाणी, हात, पाय, पायु, उपस्थ हीं पाच कर्मेन्द्रियें, मन, आणि त्वगिन्द्रिय अशीं सात इन्द्रियें जाणावी. या पशीं ओत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा आणि घ्राण हीं पाच ज्ञानेन्द्रियें न मानतां सर्व शरीराला व्यापून असणारें त्वगिन्द्रिय हें एकच ज्ञानेन्द्रिय मानले आहे.

३ पाच ज्ञानेन्द्रियें, पाच कर्मेन्द्रियें, आणि मन मिळून अकरा इन्द्रियें जाणावी.

४ बुद्धि, अहंकार, आणि मन अशीं तीन अंतःकरणे होत.

५ बुद्धि हें एकच अंतःकरण होय.

६ कारण, सांख्य लोक ' जगाचें कारण ईश्वर आहे ' असें मानत नाहीत. स्मृतींत विरोध या शब्दानें हाही विरोध घ्यावा असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

७ ज्या वस्तूला ताप होतो ती वस्तु ' तप्य ' होय; उदा०—जीवात्मा.

८ ज्या वस्तूपासून ताप होतो ती वस्तु ' तापक ' होय. उदा०—संसार.

९ कारण, ज्या वस्तूनें जें स्वरूप अर्जतें ती वस्तु कारण आहे तोपर्यंत त्या वस्तूची त्या स्वरूपापासून मुक्त कधीही होत नाही असें लोममध्यें प्रसिद्ध आहे.

दिव्याचे धर्म आहेत. जोंपर्यंत दिव्याचें अस्तित्व कायम आहे तोंपर्यंत त्या दिव्याला त्या धर्मापासून कधीही दूर करतां येत नाही. तेव्हां तोंप दूर करण्याकरितां तत्त्वज्ञानाचा उप-देश करणारे जें शास्त्र तें निरर्थकच होईल. आतां, जो तुम्ही उदक, तरंग, लाटा, फेंस वगैरेचा दृष्टींत देत आहां 'त्याविषयीं देखील मी असें म्हणतो कीं एका उदकरूपी वस्तूची लाटा वगैरे रूपें नित्य आहेत, मात्र तीं कधीं कधीं प्रकट होतात व कधीं कधीं गुप्त होतात इतकेंच. तेव्हां दिव्याप्रमाणें त्या उदकरूपी वस्तूला देखील त्या लाटा वगैरे रूपांपासून दूर करतां येणार नाही.

शिवाय, तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ आहेत हें लोकामध्ये प्रसिद्धच आहे. तें असें:— अर्थ आणि अर्थी हे परस्परंपासून भिन्न पदार्थ आहेत असें दृष्टीस पडतें. जर अर्थ हा अर्थाहून भिन्न नसेल तर ज्या अर्थाला ज्या अर्थाबद्दल अर्थित्व आहे तो अर्थ त्या अर्थाला नित्यसिद्ध असल्यामुळे त्या अर्थाला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असू शकणार नाही. उदा:०— प्रकाशरूपी दिव्याला प्रकाशनामक अर्थ नित्यसिद्ध असल्यामुळे त्या दिव्याला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असत नाहीं. कारण, अर्थ प्राप्त झाला नसेल तरच अर्थाला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असतें, त्याप्रमाणेंच (अर्थ आणि अर्थी हे परस्परंपासून भिन्न नसेल तर) अर्थाला देखील अर्थित्व असू शकणार नाही; आणि जर त्या अर्थाला अर्थित्व असेल तर तें अर्थित्व स्वतःबद्दलच असेल. पण अशी गोष्ट व्यवहारा-

१० संसारापासून होणारा ताप.

११ ज्याप्रमाणें 'तरंग' वगैरे जरी उदकाचींच रूपें आहेत, तरी उदक कायम राहून फक्त त्या रूपाचा नाश झालेला दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणें आत्मा कायम असूनही तप्य आणि तापक ह्या त्याच्या फक्त रूपाचा शास्त्रोपदेशाच्या योगानें नाश होण्यास काही हरकत नाही असा दृष्टान्त जाणावा.

१२ तेव्हां 'तप्य आणि तापक हीं एकाच आत्म्याचीं दोन रूपें आहेत' हें वेदान्त्यांचे मत लोकप्रसिद्धीच्या उलट असल्यामुळे बरोबर नाही असें सिद्ध होतें.

१३ इष्ट वस्तु.

१४ इष्ट वस्तूची इच्छा करणारा.

१५ इच्छा (आवड).

१६ निरंतर प्राप्त झालेला.

१७ म्हणजे दिवा ' आपल्याला प्रकाश प्राप्त व्हावा ' अशी इच्छा कधीही करीत नाही.

१८ 'दुसऱ्याने आपली इच्छा करणे' हा धर्म.

१९ 'आपणाविषयीच आपल्याला इच्छा होणे' ही गोष्ट. आता लोकामध्ये 'आपल्याबद्दल दुसरे काही प्रिय नाही, ज्याला त्याला आपल्याविषयी अधिक प्रीति असते' असे जें म्हणतात, तेथे 'ज्याला त्याला' म्ह० सर्व जीवात्म्यांना आणि 'आपल्याविषयी' म्ह० आपल्या शरीराविषयी असे समजावे. तात्पर्य, प्रिय वस्तु, आणि तिच्यावर प्रीति करणारा हे एकच आहेत असा कोठेही अनुभव येत नाही.

मध्ये दृष्टीस पडत नाहीं. शिवाय, अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत, आणि दोन संबंधी वस्तूंमध्येच संबंध असू शकतो; एकाच वस्तूमध्ये तो असू शकत नाही. तेव्हा यावरून 'अर्थ आणि अर्थी हे पदार्थ परस्परपासून भिन्न आहेत' असे सिद्ध होते. त्याप्रमाणे अनर्थ आणि अनर्थी हे पदार्थही परस्परपासून भिन्न आहेत, अर्थाला जे अनुकूल असते त्याला 'अर्थ' असे म्हणतात, व जे प्रतिकूल असते त्याला 'अनर्थ' असे म्हणतात. या दोन्ही वस्तूंची एकच मनुष्य क्रमाक्रमाने संबद्ध होतो. आतां, जगामध्ये अर्थ थोडे असल्यामुळे व अनर्थ फार असल्यामुळे अर्थ आणि अनर्थ हे दोन्हीही अनर्थच आहेत; म्हणून या दोहोंनाही लोक 'तापक' असे म्हणतात; व या (अर्थ आणि अनर्थरूपी) दोघांशीं जो क्रमाक्रमाने संबद्ध होतो त्या मनुष्याला 'तप्य' असे म्हणतात. आतां हे तप्य आणि तापक जर (तुमच्या म्हणण्याप्रमाणे) एक होतां तर मोक्ष असंभवनीय होईल. परंतु 'तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ आहेत' असे मानले म्हणजे त्या दोघांच्या संयोगाचे जे (मिथ्याज्ञानरूपी) कारण, त्याचा नाश केल्याने वैदाचित्त्व मोक्ष संभवनीय होईल.

२० यावरून 'अर्थ आणि अर्थी हे परस्परपासून भिन्न आहेत' असे सिद्ध होतें.

२१ मालक असेल तरच त्या मालकाच्या संबंधाने चाकराला चाकर म्हणतां येतें, आणि चाकर असेल तरच त्या चाकराच्या संबंधाने मालकाला मालक असे म्हणतां येतें; म्हणून चाकर आणि मालक हे दोन संबंधी शब्द होत. त्याप्रमाणेच बाप, लेकर बगेरे, हे संबंधी शब्द होत. तसेंच येथे अर्थाच्या संबंधानेच अर्थीला 'अर्थी' असे म्हणतां येतें, आणि अर्थीच्या संबंधानेच अर्थाला 'अर्थ' असे म्हणता येतें. म्हणून अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत असे समजावें.

२२ अनिष्ट वस्तु.

२३ अनिष्ट वस्तू ज्याला प्राप्त होते तो.

२४ हवेसे.

२५ नकोसे.

२६ जगामध्ये स्त्री, पुत्र, द्रव्य बगेरे प्रिय वस्तू थोड्या आहेत; आणि कंटाक, रोग, अवयव, चोर बगेरे दुष्ट मनुष्य, इत्यादि अप्रिय वस्तू फार आहेत हे प्रसिद्ध आहे.

२७ एखादा चांगला मनुष्य चोरांच्या मध्ये बसला असतां तेथे ते चोर पुष्कळ असल्यामुळे त्या चांगल्या मनुष्याची गणना चोरांमध्येच केली जाते. तसेंच, येथे अनर्थ पुष्कळ असल्यामुळे अर्थाचीही गणना अनर्थांमध्येच होत आहे. शिवाय, प्रिय वस्तु मुद्रां एतादे वेळीं अप्रिय होते. उदा०:— उन्हाळ्यामध्ये जरी चंदन प्रिय आहे तरी तोच हिवाळ्यामध्ये अप्रिय होतो; म्हणूनही त्या प्रिय वस्तूची गणना अनर्थांमध्ये होते. शिवाय, प्रिय वस्तु मिळविण्याला कष्ट पडतात, ती मिळाल्यानंतर तिचे रक्षण करण्यांतही कष्टच आहेत व पुढे तिचा नाशही कष्टप्रदच आहे; इत्यादि अनुभवांवरून सर्व प्रिय वस्तू अनर्थच आहेत असे समजावें.

२८ संसारापासून जो ताप होतो तो वास्तविक मनाला होतो, व तें मन आत्म्यापेक्षा निपळे आहे. परंतु आंतीने आपण आणि आपले मन या दोहोंमधील भेद न समजल्यामुळे त्याच मिथ्या

या शंकेवर आमचें उत्तरः— हे तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण जगामध्ये ब्रह्मरूप एकच वस्तु असल्यामुळे तप्यतापकभाव असू शकत नाही. जर तप्य आणि तापक हे एक असूनही त्यांच्यामध्ये विषयविषयिभाव असता, तर हा तुझा दोष आमचेवर आला असता. पण खरोखर रीतीने त्यांच्यामध्ये हा विषयविषयिभाव नाही. कारण, (ब्रह्मरूप) एकच वस्तु जगामध्ये आहे. जरी अग्नीला उष्णता, प्रकाश वगैरे भिन्न भिन्न धर्म आहेत, व जरी तो अग्नि परिणाम पोवतो, तरी तो आपल्या स्वतःला जाळीत नाही; कारण, तो एक आहे. मग कूटस्थ आणि एक अशा ब्रह्माचे ठिकाणी विषयविषयिभाव असू शकत नाही हें काय सांगवें !

शंकाः— मग हा तप्यतापकभाव आहे तरी कोठें? उत्तरः— तुला दिसत नाही काय ! उदाहरणार्थः— (‘तापविणें’ या क्रियेचें) कर्म जें जिवंत शरीर तें ‘तप्य’ होय व सूर्य हा ‘तापक’ होय. शंकाः— तैसि म्हणजे एक प्रकारचें दुःख होय; तें चेतनालाच संभवतें, अचेतन शरीराला संभवत नाही. जर तसि हा देहाचाच धर्म असेल तर देहाचा नाश झाल्याबरोबर तिचा आपोआपच नाश होईल; मग तिच्या नाशाकरिता साधन शोधण्याची जरूर असणार नाही. उत्तरः— केवळ चेतनाला देखील

ज्ञानाच्या योगानें संसारापासून होणारा ताप आपणालाच होतो असें आत्मा मानतो. तेव्हा वास्तविक रीतीनें आत्मा हा नेहमीं मुक्तच आहे. परंतु आपणाहून मन भिन्न आहे असें त्यानें न मानल्यामुळे ‘आपण मुक्त आहे’ हें त्याला समजत नाही. तात्पर्य— आपण व आपलें मन यामधील भेद समजल्याने ‘मोक्ष नवीन प्राप्त होतो’ असें जरी त्या रीतीनें म्हणता येत नाही तरी गौण रीतीनें ‘अमुक मुक्त झाला’ अशी म्हणण्याची लोकांमध्ये वदविवाट आहे. या अभिप्रायानेंच येथें ‘कदाचित्’ असा शब्द घातला आहे.

२९ एक वस्तु तप्य आणि दुसरी वस्तु तापक असा संबंधच मुळीं जगामध्ये कोठेही नाही. तेव्हा हा संबंध गृहीत धरूनच पूर्वपक्षानें जी शंका आणिली आहे ती बरोबर नाही असें अर्थांतच सिद्ध होतें.

३० तप्य हा तापाचा विषय होय आणि तापक हा विषयी होय. या दोघामधील जो संबंध त्याला ‘विषयविषयिभाव’ म्हणतात.

३१ यावरून ‘अग्नीला जाळून घेण्याची योग्यता आहे’ असे सूचित होतें.

३२ जिला कोणताही विकार होत नाही अशी म्हणजे आहे त्या स्थितीत नेहमीं कायम राहणारी अशी जी वस्तु तिला ‘कूटस्थ’ म्हणतात. ‘ब्रह्म हें कूटस्थ असल्यामुळे त्याला ताप संभवत नाही’ असे यावरून सिद्ध होतें.

३३ ताप

३४ आत्माला त्या रीतीने जरी ताप संभवत नाही, तरी गौण रीतीनें संभवतो असें ह्या शंकेचें उत्तर पूर्वी सांगितल्यासारखेंच आहे. आता त्या रीतीनें ताप संभवणार नाही असाच जर

देह नसतांना तसि हा धर्म आहे असें दृष्टीस पडत नाही. 'तसि हा विकार केवळ चेतनाला आहे' ही गोष्ट तुला देखील इष्ट नाही. 'देह आणि चेतन यांचें मिश्रण आहे' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हटलें असतां आत्म्याला अशुद्धि वगैरे दोष प्राप्त होतील. बरें, तसि हा धर्म तत्तीचाच आहे असेंही तूं मानांत नहिंहीस. तेव्हां तुझ्या मतीं देखील तत्पत्तापकभाव (जगामध्ये) कसा असूं शकेल ? 'सत्त्वगुण तत्प होय' व रजोगुण तापक होय' असें म्हणशील तर तेंही वरोवर नाही. कारण, चेतने (आत्म्या-) चें आणि त्या दोन गुणांचें मिश्रण होऊं शकत नाहीं. 'सत्त्वाच्या अनुरोधानें चेतन आत्म्याला देखील जणूं काय ताप होतों' असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तरः—'जणूं काय' या शब्दाच्या प्रयोगावरून असें सिद्ध ह्मणें कीं परमार्थतः आत्म्याला ताप होत नाहीच. जर आत्म्याला परमार्थतः ताप होत नसेल तर मग 'जणूं काय' हे शब्द वापरण्यांत कांहींही दोष नाही. 'डुण्डुभ हा जणूं काय सर्प आहे' असें म्हणण्यानें तो विपारी होत नाही; किंवा 'सर्प हा जणूं काय डुण्डुभ आहे' असें म्हणण्यानें त्याचें विप नाहीसें होत नाही. तेव्हां यावरून 'हा तत्पत्तापकभाव अविद्येमुळे उत्पन्न झाला आहे, पारमार्थिक नव्हे' असें तुला कबूल केलें पाहिजे; आणि असें तूं कबूल केलें असतां आमचेंही कांहीं वाकडें होत नाही.

बरें, आत्म्याला परमार्थतःच ताप होतो' असें मानशील तर तुलाच मोक्ष अधिक असंभवनीय होईल. कारण (प्रधानरूपी) तापक नित्य आहे असें तूं मानतोस.

पूर्वपक्ष्याचाही दंका करण्यात अभिप्राय असेल तर अगोदर पूर्वपक्ष्यानें आपल्या मती 'तत्पत्ताप' रीतीनें ताप संभवतो' ही गोष्ट सिद्ध केली पाहिजे, पण ती त्याला सिद्ध करता येत नाही; ह्या अभिप्रायानें हें उत्तर दिलें आहे.

३५. 'परस्पराचे अवयव परस्पराच्या अवयवामध्ये प्रविष्ट होणें' याला 'मिश्रण' म्हणतात. देह आणि आत्मा यांचें अशा प्रकारचें मिश्रण जर असतें तर मात्र देहाच्या संवेधानें आत्म्याला तार होतो असें म्हणता आलें असतें.

३६ कारण, आपणच आपला धर्म आहे असें कधीही म्हणता येत नाही.

३७ जरी सत्त्वगुण हा अचेतन असल्यामुळे त्याला ताप संभवत नाही, व म्हणून तो तत्प होत नाही, तरी त्या सत्त्वगुणाच्या संवेधानें सत्त्वगुणी पुरुष तत्प होतो असा अभिप्राय आहे.

३८ पुरुष निरवयव असल्यामुळे त्याचें सत्त्वगुणाशीं मिश्रण होत नाही.

३९ पुरुषाला वास्तविक रीतीनें ताप होतच नाही. परंतु 'ताप होतो' अशी केवळ त्याच्या भ्रान्ति होते.

४० दुर्तोद. याला विप नसतें हें प्रसिद्ध आहे.

४१ त्रिगुणात्मक प्रधानाच्या योगानें आत्म्याला तत्पत्ताप रीतीनेंच ताप होतो.

वरे; आतां असे म्हणशील कीं तत्पक्षैशक्ति आणि तापकक्षैशक्ति या जरी नित्य आहेत, तरी तेंहि ही कारणांसहवर्तमान जो संयोग त्यावर अवलंबून असल्यामुळे त्या संयोगाचें कारण जें अदर्शन त्याची निवृत्ति झाली असतां त्या संयोगाचा पूर्ण नाश होतो; व त्यामुळे आत्म्याला पूर्ण मोक्ष प्राप्त होऊं शकतो; तर तें तुझे म्हणणें वरोवर नाहीं. कारण, तमोगुणरूपीं जें अदर्शन तें नित्य आहे असें तूं मानतोस. शिवाय, गुणांचे उर्द्ध्व आणि अभिर्भव हे अनियमित असल्यामुळे संयोगाच्या कारणांचा नाशही अनियमितच आहे, म्हणून वियोगे^१ देखील अनियमितच आहे. तेव्हां 'मोक्षाची अप्राप्ति' हा दोष सांख्या- लाच अपरिहार्य आहे. परंतु वेदान्ती 'आत्मा एक आहे' असें मानीत असल्यामुळे 'व एक वस्तु विषयविषयिभावाप्रत प्राप्त होत नसल्यामुळे आणि (जगांत) जीं अनेक तत्वेचीं कार्ये आहेत त्यांचा वाणीपासूनच आरंभ होतो'^२ असें श्रुतीत सांगितले असल्यामुळे 'आत्म्याला मोक्ष संभवनीय नाहीं' अशी त्या- (वेदान्त्या-) ला स्वप्रांतही शंका येत नाहीं. आतां, व्यावहारिक दृष्टीने पाहतां हा तत्पतापकभाव जसा व्यवहारामध्ये दृष्टीस पडतो तसा तो आहे असें आम्ही मानतोच. तेव्हां त्याबद्दल शंका करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं, किंवा त्या शंकेचें निराकरण करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं. (१०)

४२ आपल्याला ताप होण्याची पुरुषाच्या अंगची शक्ति.

४३ आत्म्याला ताप देण्याची प्रधानाच्या अंगची शक्ति.

४४ ताप.

४५ अज्ञान म्ह० पुरुषापेक्षां प्रधान भिन्न आहे हें ज्ञान नसणें, हेंच पुरुष आणि प्रधान यांच्या संयोगाचें कारण होय, या संयोगामुळेच पुरुषाला ताप होतो.

४६ पुरुष आणि प्रधान या दोहोंमधील भेदाचें अज्ञान. या अज्ञानालाच 'तमोगुण' म्हणतात.

४७ तमोगुणरूपीं अज्ञान जरी नित्य आहे तरी त्या अज्ञानाचा पुरुषाशी वियोग झाला म्हणजे मोक्ष प्राप्त होण्यास हरकत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४८ प्रकट होणें.

४९ गुप्त होणें.

५० कारण, 'गुणांचें स्वभाव चंचल आहेत' असें सांख्यानींच मानलें आहे. तेव्हां एखादे वेळीं जरी तमोगुण गुप्त झाला तरी कांहीं वेळानें तो प्रकट होणारच; आणि तो प्रकट झाला म्हणजे त्या तमोगुणरूपीं अज्ञानाचा पुरुषाशी वियोग होणार नाहीं.

५१ प्रधान आणि पुरुष यांच्या संयोगाचें कारण जें अज्ञान त्याचा.

५२ प्रधानाचा पुरुषाशी वियोग.

५३ म्ह० घट, पट वगैरे नांविं फक्त वाणीनें उच्चारवयाचीं इतकेंच काय तें; परंतु घट, पट वगैरे वस्तु जगामध्ये वास्तविक रीतीनें अस्तित्वांत नाहींत; त्या सर्वांचें कारण जें ब्रह्म तेंच काय तें एकटें अस्तित्वांत आहे.

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकरावें एकत्र सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ११) वैशेषिक लोकांनी वेदान्त-मतावर जो आक्षेप आणिला आहे त्याचें खंडन कर्तव्य आहे. तो आक्षेप असाः—ब्रह्म हें जगाचें कारण नव्हे. जर तें कारण असतें तर त्या ब्रह्माच्या चैतन्यासारखें जगामध्ये चैतन्य दृष्टीस पडलें असतें. परंतु ज्याअर्थी घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणी चैतन्य दृष्टीस पडत नाही, त्याअर्थी ' ब्रह्म हें त्याचें कारण नव्हे ' असेंच मानलें पाहिजे. या आक्षेपावर वेदान्तांचें उत्तरः—ज्या अर्थी तुमच्या (वैशेषिकांच्या) मतीं परमाणूपासून उत्पन्न होणाऱ्या द्रव्यणुकावर परमाणूंच्या सारखें अत्यंत सूक्ष्म परिमाण असत नाही, तसेंच द्रव्यणुकांपासून उत्पन्न होणाऱ्या व्युत्पन्नावर द्रव्यणुकांच्या परिमाणासारखें अणुपरिमाण असत नाही, त्या अर्थी ' कारणाच्या गुणासारखे कार्यामध्ये गुण असतातच ' हा नियम तुम्हालाही सार्वत्रिक मानतां येत नाही. आतां ' द्रव्यणुकांवरील परिमाण हें व्युत्पन्नावर आपल्यासारखें अणुपरिमाण उत्पन्न करीत नाही याचें कारण त्या व्युत्पन्नावर अणुपरिमाणाच्या विरुद्ध असें महत् परिमाण आहे ' असें जर म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, व्युत्पन्नवर तें विरुद्ध परिमाण उत्पन्न होण्यापूर्वीच द्रव्यणुकांवरील अणुपरिमाण हें आपल्यासारखें परिमाण उत्पन्न करील. आतां ' व्युत्पन्नावर जें अणुपरिमाणाच्या विरुद्ध असें महत् परिमाण आहे तें त्या द्रव्यणुकांवरील अणुपरिमाणानेंच उत्पन्न केलें असल्यामुळें व तें उत्पन्न करण्यांतच तें अणुपरिमाण गुंतलें असल्यामुळें त्या अणुपरिमाणाला आपल्यासारखें परिमाण व्युत्पन्नावर उत्पन्न करतां आलें नाही ' असेंही तुला म्हणतां येत नाही. कारण ' व्युत्पन्नावर महत् परिमाण हें द्रव्यणुकांवरच्या बहुत्व-संख्येमुळें उत्पन्न होतें ' असें तुमच्याच सूत्रकारानें सांगितलें आहे. आतां ' व्युत्पन्नावर परिमाण उत्पन्न करण्याकरतां द्रव्यणुकांवरील बहुत्व-संख्याच पुढें होते, व द्रव्यणुकांवरील अणुपरिमाण मागे राहतें ' असेंही म्हणण्याला कांहीं आधार नाही. शिवाय, ' कारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें ' हा नियमाला इतर ठिकाणीही व्यभिचार दृष्टीस पडतो. तो असाः— तंतूंचा संयोग हें पटाचें कारण आहे. परंतु तंतूंचा संयोग हा जसा गुण आहे तसा पट हा गुण होत नाही. एकंदरीत ' ब्रह्म हे चेतन असूनही त्यापासून अचेतन जग उत्पन्न होण्याला कांहींच हरकत दिसत नाही ' असें सिद्ध झालें.]

येथपर्यंत प्रधानकारणवादाचें निराकरण केलें. आतां परमाणुकारणवादाचें निराकरण करणें आहे. प्रथमतः अणुवादी ब्रह्मवाद्यांवर जो दोष आणीत आहे त्याचा परिहार केला पाहिजे. वैशेषिकांचा सिद्धान्त येणेंप्रमाणेंः—कारणद्रव्यामध्ये जे गुण आहेत ते कार्यद्रव्यामध्ये त्याच जातीचे दुसरे गुण उत्पन्न करतात (असें अनुमान निघतें). कारण, शुक्लतत्वापासून शुक्लपट उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडतो. पण याच्या उलट गोष्टे

१ ' परमाणूपासून जगाची उत्पत्ति होते ' असें मानणारा वैशेषिक. वैशेषिकांच्या मताच्या माहितीबद्दल अ. २ पा. १ सू. १८, टीप १ पहा.

२ तेव्हां ' तंतू ' ह्या करणांचा गुण जो पादरा रंग ' त्यानें ' पट ' ह्या कार्यामध्ये आपल्यासारखा ' पादरा रंग ' हा गुण उत्पन्न केला असें अपातच सिद्ध होतें. झालाच लोकांमध्ये ' तंतुरट-न्याय ' म्हणतात.

३ तंतू पादरे असतांना त्यांपासून तांबडा पट उत्पन्न होतो अशी गोष्ट.

दृष्टीस पडत नाही. तेव्हां यावरून चेतन ब्रह्म जर जगाचें कारण आहे असें मानलें तर जगरूपी कार्यामध्यें देखील चैतन्य उत्पन्न झालें पाहिजे. परंतु तसें दृष्टीस पडत नाही. म्हणून चेतन ब्रह्म जगाचें कारण होऊं शकत नाही हा वैशेषिकांचा सिद्धांत चुकीचा आहे असें त्यांचेंच मत घेऊन सूत्रकार दाखवतात:—

महदीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् ॥ ११ ॥

११ ज्याप्रमाणें ह्रस्व आणि परिमंडल यांपासून महत्

आणि दीर्घ उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें (ब्रह्मा-

पासून जग उत्पन्न होईल). (२)

वैशेषिकांचें मत येणेंप्रमाणें:—पारिमांडल्य नामक परिमाणानें युक्त व योग्यतेनुसारूप रूप वगैरे गुणांनीं संपन्न असे जे परमाणू ते काहीं कालपर्यंत कोणतेंच कार्य उत्पन्न न करतां राहतात. नंतर ते अदृष्ट वगैरेना पुढें करून व संयोगाचें साहाय्य घेऊन द्रव्यगुक

४ म्हणजे मृत्तिका, धोडा वगैरे वस्तूंना ज्ञान झालें पाहिजे.

५ अर्बद. हें द्रव्यगुकाचें एक परिमाण आहे.

६ अत्यंत सूक्ष्म. हें परमाणूचें परिमाण आहे.

७ रूंद. हें द्रव्यगुकाचें एक परिमाण आहे.

८ अत्यंत सूक्ष्म परिमाणाचा ' पारिमांडल्य ' असें म्हणतात.

९ पृथिवीच्या परमाणूंना रूप, रस, गंध आणि स्पर्श असे चार गुण आहेत. जलाच्या परमाणूंना रूप, रस आणि स्पर्श असे तीन गुण आहेत. तेजाच्या परमाणूंना रूप आणि स्पर्श असे दोन गुण आहेत; आणि वायूच्या परमाणूंना स्पर्श हा एक गुण आहे. इतर गुण असण्याची त्यांना योग्यता नाही.

१० जाळीतून उन्हाचा कवडासा पडला असता त्यामध्यें जें हालत असलेले बारीक बारीक कण दृष्टीस पडतात त्यांना ' द्रव्यगुक ' असें नांव आहे; आणि त्यांचा जो सहावा भाग त्याला ' परमाणु ' असें म्हणतात. हे परमाणु पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चार पदार्थांनाच आहेत असें त्यांचें मत आहे.

११ जीवांनं केलेले धर्म आणि अधर्म.

१२ ' वगैरे ' शब्दानें ईश्वराची इच्छा व्यावी.

१३ परमाणूंपासून ' द्रव्यगुक ' वगैरे कार्ये उत्पन्न होण्याला धर्म व अधर्म याची जरूर लागते. ती अशी:—द्रव्यगुक वगैरे वस्तू जीवाच्या सुखदुःखाकरितां उत्पन्न होतात. आणि तीं जीवाचीं सुखदुःखें तर त्यांनीं पूर्वीं केलेल्या धर्माधर्मावर अवलंबून आहेत. तेव्हां, अर्थातच धर्म व अधर्म नसतील तर सुखदुःखें होणार नाहीत; आणि सुखदुःखें होणार नाहीत म्हणून ' द्रव्यगुक ' वगैरे वस्तूंचीही उत्पत्ति होणार नाही. या अभिप्रायानेंच ' अदृष्ट वगैरेना पुढें करून ' असें येथें म्हटलें आहे. अदृष्ट हें सर्व वस्तूंचें निमित्तकारण आहे असें जे वैशेषिक व नैयायिक मानतात त्यांचाही अभिप्राय हाच होय.

१४ ज्याप्रमाणें दोन कपड्यांचा संयोग झाला म्हणजे घट उत्पन्न होतो, त्याप्रमाणें दोन परमाणूंचा संयोग झाला म्हणजे एक द्रव्यगुक उत्पन्न होतें. तेव्हां ' द्रव्यगुक ' वगैरेच्या उत्पत्तीला संयोगाचें साहाय्य लागतें. संयोग हा द्रव्यगुकाच्या उत्पत्तीचें असमवायिकरण होय.

वगैरेच्या क्रमानें सर्व कार्यसमुदायाला उत्पन्न करतात. तसेंच, कारणामध्ये असलेले गुण कार्यामध्ये (आपल्यासारखे) दुसरे गुण उत्पन्न करतात. जेव्हा दोन परमाणू द्रव्यकाला उत्पन्न करतात तेव्हा परमाणूंमध्ये असलेले शुक्लरूप वगैरे विशेष प्रकारचे गुण द्रव्यणुकांमध्ये दुसरे शुक्लरूप वगैरे गुण उत्पन्न करतात. परंतु पारिमांडल्य नामक जो परमाणूचा एक विशेष प्रकारचा गुण तो द्रव्यणुकामध्ये दुसरे पारिमांडल्य उत्पन्न करीत नाही. कारण, 'द्रव्यणुकाचा दुसऱ्या परिमाणाशी संबंध आहे' असे ते मानतात. 'अणुत्व आणि ह्रस्वत्व हीं द्रव्यणुकाचीं परिमाणें आहेत' असे ते वर्णन करतात. तसेंच दोन द्रव्यणुके जेव्हा चतुरणुकाला उत्पन्न करतात, तेव्हाही द्रव्यणुकाचे जे शुक्लरूप वगैरे गुण ते चतुरणुकामध्ये पूर्वाप्रमाणेच दुसरे शुक्ल वगैरे गुण उत्पन्न करतात. परंतु अणुत्व आणि ह्रस्वत्व हीं जरी द्रव्यणुकाचीं परिमाणें आहेत तरी तीं चतुरणुकामध्ये दुसरी अणुत्व आणि ह्रस्वत्व परिमाणें उत्पन्न करीत नाहीत. कारण 'चतुरणुकाचा महत्व आणि दीर्घत्व या परिमाणांशीं संबंध आहे' असे ते मानतात. तसेंच, जेव्हा पुष्कळ परमाणू किंवा पुष्कळ द्रव्यणुके किंवा एक परमाणु आणि एक द्रव्यणुक कार्य उत्पन्न करतात तेव्हा देखील ही पूर्वाचीच रीति दृष्टीस पडते.

१५ द्रव्यणुकाचा संयोग होऊन व्यणुक उत्पन्न होतें. व्यणुकाचा संयोग होऊन चतुरणुक उत्पन्न होतें अशा क्रमानें.

१६ द्रव्यणुक जरी सूक्ष्म आहे तरी परमाणूच्या सारखा त्याला अत्यंत सूक्ष्मपणा नाही. तेव्हा 'अत्यंत सूक्ष्मपणाहून भिन्न जो सामान्य सूक्ष्मपणा त्याच्याशी' असा 'दुसऱ्या परिमाणाशी' याचा अर्थ समजावा.

१७ सूक्ष्मपणा.

१८ अर्बदपणा.

१९ ह्या 'दोन' शब्दापुढें दुसरा 'दोन' शब्द अभ्यादृत आहे असे समजावे. तेव्हा 'दोन दोन' म्हणजे 'चार' असा अर्थ होतो. चार द्रव्यणुकापासून चतुरणुक उत्पन्न होतें, दोन द्रव्यणुकांपासून होत नाही असे मानलें पाहिजे. कारण, चतुरणुकाला जें 'महत्' परिमाण आहे तें कारणाच्या बहुत्वापासून उत्पन्न होतें, कारणाच्या द्वित्वापासून उत्पन्न होत नाही असे कणादाचें मत आहे. पुढील टीप २८ पहा.

२० दोन परमाणूपासून द्रव्यणुक, तीन द्रव्यणुकापासून व्यणुक, चार व्यणुकापासून चतुरणुक अशा क्रमानें सृष्टि उत्पन्न होते असे वैशेषिक मानतात. पण अशाच क्रमानें सृष्टि उत्पन्न होते असे मानण्याला काही प्रमाण नाही. तीन किंवा तिहींहून अधिक परमाणूपासून सुद्धा एखादे कार्य उत्पन्न होईल. तसेंच दोन किंवा चार द्रव्यणुकापासून सुद्धा एखादे कार्य उत्पन्न होईल. तसेंच एक परमाणु आणि एक द्रव्यणुक यापासून सुद्धा एखादे कार्य उत्पन्न होईल.

२१ कारणाच्या परिमाणपेक्षां कांहीं तरी मोठे परिमाण कार्यामध्ये उत्पन्न झालेलें दृष्टीस पडतें.

तेव्हां ज्याप्रमाणें परमाणु हा परिमंडल असूनही त्यापासून अणु आणि ऋत्त्व असें द्वयणुक उत्पन्न होतें आणि महत् आणि दीर्घ अशीं त्र्यणुक वगैरे उत्पन्न होतात, परंतु परिमंडलें असें कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, किंवा ज्याप्रमाणें द्वयणुक हें अणु आणि ऋत्त्व असूनही त्यापासून महत् आणि दीर्घ त्र्यणुक उत्पन्न होतें, परंतु अणु असें कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, किंवा ऋत्त्व असेंही कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच ब्रह्म हें चेतन असूनही त्या ब्रह्मापासून अचेतन जग उत्पन्न होईल असें जर आम्हीं मानलों तर त्यांत तुझे काय वांकडें झालें ?

आतां असें म्हणशील कीं द्वयणुक वगैरे कार्यद्रव्यें हीं (कारणद्रव्यांच्या परिमाणांना) विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांनीं व्याप्त आहेत, म्हणून कारणद्रव्यांचीं जीं परिमंडल्य वगैरे परिमाणें तीं कार्यद्रव्यांमध्ये दुसरीं परिमंडल्य वगैरे परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत; परंतु जग हें चैतन्याला विरोधी अशा दुसऱ्या गुणानें व्याप्त नाहीं कीं ज्याच्या योगानें कारणाचें चैतन्य कार्यामध्ये (आपल्यासारखें) दुसरें चैतन्य उत्पन्न करणार नाहीं; अचैतन्य हा कांहीं चैतन्याला विरोधी असा गुण नाहीं, तर चैतन्याचा केवळ अभाव होय; तेव्हां चैतन्य हा गुण परिमंडल्य वगैरे गुणांप्रमाणें नसण्यामुळे तो कार्यामध्ये (आपल्यासारखें) दुसरें चैतन्य उत्पन्न करीलच; तर—

त्यावर आमचें उत्तर:—असें तूं म्हणूं नको. कारण ज्याप्रमाणें परिमंडल्य वगैरे गुण कारणांमध्ये राहत असूनही ते दुसऱ्या परिमंडल्य वगैरे गुणांना उत्पन्न करीत नाहींत, त्याप्रमाणें चैतन्य हा गुण कारणांमध्ये असूनही तो दुसऱ्या चैतन्याला उत्पन्न करीत नाहीं, एवढ्या भागांत (दृष्टांत आणि दार्शनिक यांचें) साम्य आहे. आतां ' कार्यद्रव्य हें विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांनीं व्याप्त आहे म्हणून कारणद्रव्यांचीं परिमंडल्य वगैरे परिमाणें कार्यद्रव्यांमध्ये दुसरीं परिमंडल्य वगैरे परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत ' असें म्हणूं नये. कारण, कार्यद्रव्यामध्ये विरोधी अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न

२२ ' अणु ' याचा ' सूक्ष्म ' असा अर्थ आहे, ' अत्यंत सूक्ष्म ' असा अर्थ नाहीं.

२३ तीन परमाणूंपासून त्र्यणुक उत्पन्न होतें असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

२४ अत्यंत सूक्ष्म.

२५ चैतन्याला विरोधी असा जो ' अचेतन्य ' हा गुण त्यानें जग व्याप्त असल्यामुळे त्या जगामध्ये चैतन्य गुण उत्पन्न होत नाहीं असें जर कदाचित् वेदान्ती म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर शंकाकार देत आहे. ' अचैतन्य ' म्हणजे ज्ञान नव्हणें.

२६ अभाव हा द्रव्य, गुण वगैरेहून भिन्न असा एक स्वतंत्र पदार्थ आहे असें वैशेषिक व नैयायिक मानतात.

होण्यापूर्वी कारणद्रव्याच्या पारिमांडल्य वगैरे परिमाणांना कार्यद्रव्यामध्ये स्वैजातीय परिमाणें उत्पन्न करण्यास हरकत नाही. कारण, 'कार्यद्रव्य उत्पन्न झालें तरी त्याच्यामध्ये गुण उत्पन्न होण्यापूर्वी तें क्षणमात्र गुणांवांचून राहतें' असा (वैशेषिकांचा) सिद्धांत आहे. आतां 'पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें विरोधी अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न करण्यांत व्यग्र झालीं असल्यामुळें तीं स्वजातीय अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न करीत नाहीत' असेंही म्हणूं नये. कारण 'त्या विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांच्या उत्पत्तीचीं अन्य कारणें आहेत' असें वैशेषिक मानतात. उदा०—कणादाचीं पुढील सूत्रें पहाः—'कारण-वैहुत्वापासून, कारण-मैहत्वापासून आणि विशेष प्रकारच्या प्रैचयापासून महत् (परिमाण उत्पन्न होतें)' (वै. सू. ७।१।१); 'याच्या उलट, अणु- (परिमाण उत्पन्न होतें)' (वै. सू. ७।१।१०); 'या (व्याख्याना-) नें दीर्घत्व आणि ह्रस्वत्व यांचें व्याख्यान झालें' (वै. सू. ७।१।१७). आतां असें म्हणशील कीं कांहीं एक विशेष प्रकारच्या

२७ आपल्यासारवीं.

२८ तीन द्रव्यकापासून एक द्रव्य उत्पन्न होतें. या ठिकाणीं द्रव्यकें तीन असल्यामुळें त्या द्रव्यकामध्ये 'बहुत्व' आहे. कारण, दोहोवैधा अधिक वस्तूंमध्ये बहुत्व राहतें. व त्या बहुत्वापासून द्रव्यकामध्ये 'महत्' परिमाण उत्पन्न होतें.

२९ मृत्तिकेपासून घट उत्पन्न होतो. या ठिकाणीं मृत्तिकेचें 'महत्' परिमाण असल्यामुळे त्या महत्परिमाणापासून घटामध्ये 'महत्' परिमाण उत्पन्न होतें.

३० 'प्रचय' शब्दाचा शिथिल संयोग असा अर्थ आहे. कापूस विजण्याच्या पूर्वी त्या कापसाच्या अवयवाचा जो एकमेकाशीं संयोग असतो तो हट असतो. त्यामुळें तो कापूस थोडा आहे असें वाटतें. परंतु तोच विजल्यानंतर पुष्कळ आहे असे वाटतें. कारण, विजल्यामुळे त्या कापसाच्या अवयवाचा शिथिल संयोग होतो आणि त्या शिथिल संयोगापासून त्या कापसामध्ये 'महत्परिमाण' उत्पन्न होतें. तात्पर्य—द्वा सूत्रामध्ये 'अणु परिमाण' म्ह० सूक्ष्मपणा आणि 'पारिमांडल्य' म्हणजे अत्यंत सूक्ष्मपणा या परिमाणापासून 'महत्परिमाण' उत्पन्न होतें असें सांगितलें नाही.

३१ द्रव्यकामध्ये जो सूक्ष्मपणा आहे तो येथें 'अणुपरिमाण' शब्दानें घेतला आहे. कारण, अत्यंत सूक्ष्मपणा जो परमाणूमध्ये आहे तो नित्य आहे, त्याची उत्पत्ति होत नाही.

३२ पूर्वीच्या सूत्रामध्ये सांगितलेलीं जीं महत्परिमाण उत्पन्न होण्याचीं तीन कारण तीं तिन्ही जर नसतील तर अणुपरिमाण उत्पन्न होतें, म्हणजे अर्थात् परमाणूच्या द्वित्वसंख्येपासून अणुपरिमाण उत्पन्न होतें. उदा०—द्रव्यकाचें अणुपरिमाण प्यायें. कारण, द्रव्यकाचें कारण जे परमाणू ते दोन असल्यामुळें त्यामध्ये बहुत्व नाही; तसेंच त्यामध्ये महत्त्वही नाही; आणि त्या परमाणूंना मुळींच अवयव नसल्यामुळें त्याच्यामध्ये प्रचयही नाही. तात्पर्य—द्वा सूत्रामध्ये अणुपरिमाण हें पारिमांडल्यापासून उत्पन्न होतें असें सांगितलें नाही.

३३ दीर्घत्व हें महत्परिमाणाप्रमाणें 'करण-बहुत्व' वगैरेपासून उत्पन्न होतें असें समजावें; आणि ह्रस्वत्व हें अणुपरिमाणाप्रमाणें 'करण-द्वित्वापासून उत्पन्न होतें' असें समजावें, असें या सूत्राचें तात्पर्य होय.

सांनिध्यामुळे फक्त कारणबहुत्व वगैरेंचें कार्यामध्ये गुण उत्पन्न करतात; परंतु पारिमांडल्य वगैरेंना तसें सांनिध्य नसल्यामुळे तीं परिमाणें कार्यामध्ये गुण उत्पन्न करीत नहिंहींत, तर तेही बरोबर नाही. कारण, जेव्हां एखादे नवें द्रव्य किंवा एखादा नवा गुण उत्पन्न होतो, तेव्हां कारणाचे सर्वच गुण सारख्याच रीतीनें आपल्या आश्रयामध्ये समावेशसंबंधानें राहतात. तेव्हां पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें हीं कार्यामध्ये आपल्यासारखे गुण उत्पन्न करीत नाहीत. याचें कारण केवळ त्यांचा स्वभावच होय (असेंच तुला मानलें पाहिजे); आणि याचप्रमाणें चैतन्याचीही गोष्ट जाणवी.

१४ ' वगैरे ' शब्दानें परमाणूरील द्वित्व-संख्या घ्यावी.

१५ ' कारणबहुत्वा- ' पासून द्व्यणुकामध्ये ' महत् ' परिमाण उत्पन्न होतें. आणि परमाणू-वरील द्वित्व संख्येपासून त्र्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होतें.

१६ ज्याप्रमाणे स्फटिक हा तांदडा आणि हिरवा अशा दोन पदार्थांपैकीं तांदडा पदार्थाच्या जवळ असला म्हणजे त्या स्फटिकामध्ये तांदडा रंगच उत्पन्न होतो, हिरवा पदार्थ लाव असल्यामुळे हिरवा रंग त्यामध्ये उत्पन्न होत नाही, त्याप्रमाणे परमाणूवरची द्वित्व संख्या ही द्व्यणुकाच्या जवळ असल्यामुळे त्या द्वित्व संख्येपासून द्व्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होतें, आणि परमाणूवरचे पारिमांडल्य हें द्व्यणुकापासून जरा लाव असल्यामुळे त्या पारिमांडल्यापासून द्व्यणुकामध्ये पारिमांडल्य उत्पन्न होत नाही असें मी मानतो. परमाणूवरची द्वित्व संख्या ही द्व्यणुकाच्या जवळ आहे असें मानण्याचें कारण असें कीं, द्व्यणुक जसें दोन परमाणूवर मिळून राहतें, प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळें राहत नाही, तशीच द्वित्व संख्या देखील दोन परमाणूवर मिळून राहते, प्रत्येकावर राहत नाही, परंतु पारिमांडल्य हें दोन परमाणूवर मिळून न राहता प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळें राहतें म्हणून ते द्व्यणुकापासून जरा लाव आहे असें मानलें आहे. तसेंच, द्व्यणुकावरचे बहुत्व हें त्र्यणुकाच्या जवळ असल्यामुळे त्या बहुत्वापासून त्र्यणुकामध्ये महत्परिमाण उत्पन्न होतें, आणि द्व्यणुकावरचे जे अणुपरिमाण ते त्र्यणुकाच्या जरा लाव असल्यामुळे त्या अणुपरिमाणापासून त्र्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होत नाही असें मी मानतो. द्व्यणुकावरचे बहुत्व हें त्र्यणुकाच्या जवळ आहे असें मानण्याचें कारण असें आहे कीं, जसे त्र्यणुक हें तीन द्व्यणुकावर मिळून राहते, प्रत्येक द्व्यणुकावर निरनिराळें राहत नाही, तसेंच बहुत्व देखील तीन द्व्यणुकावर मिळून राहतें, प्रत्येक द्व्यणुकावर राहत नाही. परंतु अणुपरिमाण हें तीन द्व्यणुकावर मिळून न राहता प्रत्येक द्व्यणुकावर निरनिराळें राहतें म्हणून ते त्र्यणुकापासून जरा लाव आहे असें मानलें आहे असा शैलकत्रयाचा अभिप्राय आहे.

१७ नव्या द्रव्याच्या किंवा नव्या गुणाच्या.

१८ ते हा काहीं गुण सर्व आश्रयामध्ये मिळून राहतात आणि काहीं प्रत्येक अवयवामध्ये राहतात असें म्हणण्यात काहीं अर्थ नाही. कारण, सर्व गुण हे कारणावर सारतेच समावेश-संबंधानें राहत असल्यामुळे कार्याचें सांनिध्य सर्व गुणाना सारतेंच आहे.

१९ म्हणजे ब्रह्मानें चैतन्य देखील स्वतःच्या स्वभावामुळेच घट, पट वगैरे वस्तूवर आपल्या सारतें चैतन्य उत्पन्न करीत नाही. तेव्हा वेदान्तमतावर काहीं दोष येत नाही.

शिवाय, 'संयोगापासून द्रव्य वगैरे भिन्न जातीचीं कार्ये उत्पन्न होतात' असे आद-
 कून येते. त्यावरूनही 'कारणापासून स्वजातीय कार्य उत्पन्न होते' हा सिद्धांत खोदा
 ठरतो. 'द्रव्याची गोष्ट चालली असतां त्याला गुणाचा दृष्टांत देणें बरोबर नाहीं' असे
 म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, येथें दृष्टांताच्या योगानें 'कारणापासून भिन्न
 जातीचें कार्य उत्पन्न होऊं शकतें' एवढेंच सांगण्याचें आहे. आतां 'द्रव्याला
 द्रव्याचाच दृष्टांत द्यावा, किंवा गुणाला गुणाचाच दृष्टांत द्यावा' असा नियम करणाला
 कांहीं कारण नाहीं. तुमच्या सूत्रकारानेंही द्रव्याला गुणाचा दृष्टांत दिला आहे. उदाहरणार्थ,
 पुढील सूत्र पहा:- 'प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष वस्तूंचा संयोग अप्रत्यक्ष असल्यामुळे
 शरीर पंचमहाभूतात्मक नाहीं' (वै. सू. ४।२।२). या सूत्राचा अर्थ:- ज्याप्रमाणें
 प्रत्यक्ष पृथ्वी आणि अप्रत्यक्ष आकाश यांच्याशीं समवायसंबंधानें असणारा जो संयोग
 तो अप्रत्यक्ष आहे, त्याप्रमाणें कांहीं प्रत्यक्ष व कांहीं अप्रत्यक्ष अशा पंचमहाभूतांशीं
 समवायसंबंधानें असणारे जें शरीर तेंही अप्रत्यक्ष होईल, परंतु (खरोखर रीतीनें)
 शरीर प्रत्यक्ष आहे म्हणून तें पंचमहाभूतात्मक नाहीं. आतां या ठिकाणीं तुमच्या सूत्र-
 कारांनीं बरील नियम पाळलेला नाहीं हें उघड आहे. कारण, संयोग हा गुण आहे व
 शरीर हें द्रव्य आहे. शिवाय 'कारणापासून भिन्न जातीचें कार्य उत्पन्न होते' हा

४० उदा०:- तंतूंच्या संयोगापासून पट उत्पन्न होतो. येथें 'कारण' जो संयोग तो गुण
 आहे, आणि 'कार्य' जो पट तो द्रव्य आहे. तेव्हां अर्थातच पट हें कार्य गुण नसल्यामुळे संबन्ध-
 पेशां विजातीय आहे असे समजावें.

४१ ब्रह्मरूप द्रव्याची.

४२ संयोग हा गुण असल्यामुळे तो ज्या दोन वस्तूंमध्ये असतो त्या वस्तूंचा तो संबन्ध
 समवायसंबंधानें राहतो. कारण, गुण आणि गुणी यांच्यामध्ये समवायसंबंध असतो असा वैशेषिक
 लोकांचा सिद्धांत आहे.

४३ पृथ्वी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें.

४४ वायु आणि आकाश हीं दोन भूतें.

४५ शरीर हें अवयवी असल्यामुळे तें पृथ्वी, जल, तेज, वायु आणि आकाश यांचा
 अवयवावर समवायसंबंधानें राहतें. कारण, अवयवी आणि अवयव यांच्यामध्ये समवायसंबंध असतो
 असा वैशेषिक लोकांचा सिद्धांत आहे. (अ. २ पा. १ सू. १८ टी. १ पहा.)

४६ तर शरीर हें पृथ्वीपासूनच उत्पन्न झालें आहे. हें पूर्वपक्षार्थें मत आहे. परंतु कण्डराच्या
 मतीं शरीर हें पंचमहाभूतात्मकच आहे असें जाणावें.

४७ तात्पर्य, ज्याअर्थां तुमच्या सूत्रकारानेंच शरीराच्या संयोगाचा दृष्टांत दिल्या आहे, त्यामध्यें
 द्रव्याला द्रव्याचाच दृष्टांत दिल्या पाहिजे असा नियम तुम्ही वैशेषिकांनीं मांडून ये असा वैशेषिक
 १५ आहे.

गोष्टीचें (मार्गें) अ. २ पा. १ सू. ६ यामध्येही प्रतिपादन केले आहे. शंकाः—असें जर आहे तर या गोष्टीचा मार्गेच निष्काळ झगळा, मग ती गोष्ट येथें पुन्हां कशाळा सांगितली ? उत्तरः—ती गोष्ट येथें पुन्हां सांगण्याचें कारण असें आहे कीं त्या वेळीं आम्हीं साख्यांशीं वाद केला; पण आतां आमचा वैशेषिकांशीं प्रसंग आहे. शंकाः—सारखा न्याय लागू पडत असल्यामुळे वैशेषिक दर्शनासंबंधानें अतिदेशही मार्गे अ. २ पा. १ सू. १२ यामध्ये केला आहे. उत्तरः—केला आहे खरा. पण त्याच अतिदेशाचा या वैशेषिकमतपरीक्षणाच्या आरंभी त्याच्याच शाखातील उदाहरणें घेऊन आम्हीं हा विस्तार केला आहे. (११)

[आता येवून तिसऱ्या अधिहरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिहरणामध्ये ताराव्या सूत्रापासून सतराव्या सूत्रपर्यंत सहा सूत्रे आहेत. या अधिहरणामध्ये वैशेषिकमताचे खंडन केलें आहे. सारांशः—(सू. १२) वैशेषिक मत असें आहेः—पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायु या चार महाभूताची उत्पत्ति परमाणूपासून होते. त्या चार भूतांच्या अवयवाचा विभाग होतो होता अगदीं सर्व परमाणू निरनिराळे झाले म्हणजे त्यालाच प्रलय म्हणतात. नंतर फिरून सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न झाल्यामुळे दोन परमाणूंचा संयोग होऊन द्वयणुक बनते आणि अशा क्रमानें त्रयणुक वगैरे उत्पन्न होऊन हीं चारी महाभूतें, शरीरें आणि इद्रियें उत्पन्न होतात. आणि परमाणूंच्या रूप वगैरे गुणापासून द्वयणुक वगैरेंवर रूप वगैरे गुण उत्पन्न होतात. यावर वेदान्त्यांचे उत्तरः—हें वैशेषिक-मत बरोबर नाही. कारण सृष्टीच्या आरंभी परमाणूवर कर्म उत्पन्न होण्याला कारणीच कारण संभवत नाही. प्रत्यक्ष वगैरे जीं कर्मांचीं कारणें तीं त्या वेळीं मुळींच अस्तित्वात नसतात कारण, त्या वेळीं आत्म्याचा शरीराशीं संबंध नसल्यामुळे आत्म्यावर प्रत्यक्ष हा गुण उत्पन्न झालेला नसतो. अदृष्ट हें अचेतन असल्यामुळे त्याला चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय तें देतील परमाणूंच्या कर्मांचे कारण होणार नाही. जीवात्मा तर त्या वेळीं वैशेषिक-मताप्रमाणें अचेतनच (२६० अशानीच) असतो. आता परमात्मा कारण म्हणावा तर तो नित्य असल्यामुळे नेहमींच परमाणूवर कर्म उत्पन्न होऊन प्रलयच नाहीसा होईल, शिवाय 'परमाणूंचा जो परस्पर संयोग होतो तो परमाणूंच्या समष्ट्या स्वरूपामध्ये होतो' असें म्हणावें तर द्वयणुकाचें परिमाण वाढणार नाही बरें, 'काहीं भागामध्ये होतो' असें म्हणावें तर परमाणूंना भागच नसल्यामुळे तें म्हणता येत नाही तसेंच, प्रलयाचे वेळीं ज्या कर्मांच्या योगानें परमाणूंचा विभाग होतो त्या कर्मांचेही काहीं कारण संभवत नाही. अदृष्ट वगैरे जीं कारणें तीं भोगाचीं आहेत. तेव्हा तीं प्रलयाच्या उपयोगीं पडणार नाहीत. (सू. १३) शिवाय, वैशेषिकांच्या मतीं ज्याप्रमाणें द्वयणुकाचा परमाणूशीं समवायसंबंध मानला आहे त्याप्रमाणे त्या समवाय-संबंधाचा परमाणु आणि द्वयणुक यांच्याशीं दुसरा प्रसादा संबंध मानावा लागेल, तो मानला म्हणजे त्याला फिरून तिसरा संबंध मानावयाचा अशा रीतीनें अनवस्था येईल आता 'समवाय हा स्वतःच

४८ जीं प्रमाणें दाखवून साख्यमताचे खंडन केलें आहे तींच प्रमाणे घेऊन वैशेषिक वगैरे इतर मतांचेही खंडन होतें असें मार्गे (पृ. ४० प. ८) सांगितलें आहे.

४९ जरी इतर मतांचें खंडन होतें असें जुलेंत मार्गे सांगितलें आहे, तरी तें खंडन कोणत्या प्रकारानें होतें तें स्पष्ट कळावें या हेतूनें सूत्रकारांनीं ती गोष्ट पुन्हा येथें हाटीं घेतली आहे.

त्यांमध्ये भेद आहे. कारण तशी प्रतीतीच होते. परंतु गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यापेक्षा निराळे कोठेही उपलब्ध होत नाहीत. म्हणून ते द्रव्यापेक्षा निराळे नव्हेत. आतां 'गुण हे द्रव्यापेक्षा निराळे असूनही ते नेहमी द्रव्यावरच अवलंबून असतात याचें कारण द्रव्य आणि गुण हे अयुतसिद्ध आहेत' असें जें वैशेषिक लोक म्हणतात तें बरोबर नाही. कारण 'अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् प्रदेश नसणें' असें जर मानलें तर पट आणि त्याचें रूप हे दोन पदार्थ अयुतसिद्ध होणार नाहीत. कारण, पटाचा तंतू हा देश आहे, आणि रूपाचा पट हा देश आहे. आतां जर 'अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् काल नसणें' असें मानलें तर गार्दीचीं दोन शिंगें हीं अयुतसिद्ध होऊं लागतील. आतां 'अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् स्वभाव नसणें' असें मानलें तर तुट्याच म्हणण्याप्रमाणें द्रव्य आणि गुण याचा पृथक् स्वभाव नसल्यामुळे ते एक होतील. तसेंच 'युतसिद्ध (म्ह० पृथक् पृथक् सिद्ध होणाऱ्या) वस्तूंमध्ये संयोग-संबंध असतो आणि अयुतसिद्ध वस्तूंमध्ये समवायसंबंध असतो' हेंही त्याचें मत टोडेंच आहे. कारण, कार्य आणि कारण हे अयुतसिद्धच होत नाहीत. उदा०:- तंतू तर पटाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच सिद्ध असल्यामुळे युतसिद्धच आहेत. पट देखील उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याचा तंतूशी समवायसंबंध होण्यापूर्वी एक क्षणभर तरी तंतूच्या संबंधाशिवाय सिद्ध असल्यामुळे युतसिद्धच आहे. तात्पर्य, कार्यकारणांमध्ये संयोगसंबंधच मानावा, समवायसंबंध मानणें निरर्थक आहे. शिवाय, संयोग काय, समवाय काय, कोणताही संबंध झाला तरी संबंधीपेक्षा तो निराळा नव्हेच; तर 'संबंध म्हणजे संबंधींचच एक विशेष प्रकारचें (म्ह० वाद्य) रूप आहे' असें समजावें. तसेंच वैशेषिक लोकांनीं जो परमाणू, आत्मा आणि मन यांच्यामध्ये संयोग-संबंध मानला आहे तोही बरोबर नाही. कारण हे परमाणू वगैरे पदार्थ निरवयव आहेत आणि संयोग-संबंध तर सावयव पदार्थांमध्येच असलेला लोकांमध्ये दृष्टीस पडतो. आता 'परमाणू वगैरे पदार्थांना कल्पित अवयव आहेत' असें म्हणावें तर ते बरोबर नाही. कारण, करूननेह हवी ती गोष्ट सिद्ध होऊं लागेल. शिवाय, द्रव्यगुणांचा निरवयव अशा परमाणूशीं निकट संबंध अर्क शक्त नसल्यामुळे 'द्रव्यगुण हे परमाणूवर राहते' असे म्हणता येत नाही, व 'द्रव्यगुण हे परमाणूपेक्षा निराळे आहे' असेही म्हणता येत नाही. शिवाय, परमाणू हे मर्यादित असल्यामुळे त्यांना दहा दिशेला दहा अवयव असलेच पाहिजेत; आणि अशा रीतीनें परमाणू हे सावयव होत असल्यामुळे अनित्य होऊं लागतील. आता त्या दहा अवयवानाच जर परमाणू म्हणशील तरी देखील ते अनित्यच होतील. कारण, चारी महामूतांचा जसा द्रव्यगुणार्थत नाश होतो तसा पुढें परमाणूवाही नाश झालाच पाहिजे. जरी परमाणूंना अवयव नाहीत तरी 'त्यांना घुताच्या काठिन्याप्रमाणें नाश संभवतो' असे पूर्वी सांगितलेच आहे. एकंदरीत या वैशेषिक मतावर कल्याणेश्वर लोकांनीं विश्वास ठेऊं नये असे सिद्ध झाले.]

उभयथाऽपि न कर्मातस्तदभावः ॥ १२ ॥

१२ दोन्ही प्रकारांनींही कर्म (संभवत) नाही. म्हणून

त्या (सृष्टि आणि मलय यां-) चा अभाव

होईल. (३)

सूत्रकार आतां परमाणुकारणवादाच्या निराकरणाच्या आरंभ करतात. तो वाद येणेंप्रमाणें आहे:-जगामध्ये पट वगैरे जीं सावयव द्रव्ये आहेत तीं स्वतःमध्ये समवाय-

संबंधानें राहणाऱ्या अशा तऱ्हे वगैरे द्रव्यांपासून संयोगाच्या साहाय्याने उत्पन्न होतात असे दृष्टीस पडतें, त्यावरून असे सामान्य अनुमान निघतें कीं जें कांहीं सावयव आहे तें सर्व स्वतःमध्ये समवायसंबंधानें राहणाऱ्या अशाच निरनिराळ्या द्रव्यांपासून संयोगाच्या साहाय्याने उत्पन्न होतें. हा अवयव आणि अवयवी यांचा विभाग ज्या वस्तूंमध्ये थांबतो व जी वस्तू या विभागाची शेवटली मर्यादा होय तोच परमाणु होय. पेंवत, समुद्र वगैरे हे सर्व जग सावयव आहे, व तें सावयव असल्यामुळे त्याला आदि आणि अंत आहेत. आणि कारणावांचून कार्य उत्पन्न होतें असें तर मुळींच मानतां येत नाही; म्हणून परमाणू जगाचें कारण होत असा कणादाचा अभिप्राय आहे. तीं हीं पृथ्वी, उदक, तेज आणि वायू या नांवाचीं चार महाभूतें सावयव आहेत असें पाहून 'चार प्रकारचे परमाणू आहेत' अशी वैशेषिक कल्पना करतात. या चार महाभूतांचा (परमाणुरूपी) शेवटल्या मर्यादेपलीकडे विभाग संभवत नसल्यामुळे त्यांचा नाश होताना परमाणूपर्यंतच विभाग होतो. या विभागालाच वैशेषिक 'प्रलयकाल' असें म्हणतात. नंतर जेव्हां सृष्टि उत्पन्न होते, तेव्हां अदृष्टांमुळे वायूच्या परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न होतें. तें कर्म आपल्या आश्रयभूत परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशी संयोग करतें. नंतर द्व्यणुक वगैरेच्या क्रमानें वायु उत्पन्न होतो. अशाच रीतीनें अग्नि उत्पन्न होतो; अशाच रीतीनें उदक आणि पृथ्वी उत्पन्न होतात; व अशाच रीतीनें इद्रिपांसहवर्तमान शरीर उत्पन्न होतें. येणेंप्रमाणें

२ तंतू हे पटाचे अवयव असल्यामुळे तंतू आणि पट यांच्यामध्ये समवाय-संबंध आहे. कारण अवयव आणि अवयवी यांच्या मध्ये समवायसंबंध असतो असें वैशेषिकाचें मत आहे.

३ म्हणजे ज्या वस्तूला अवयव नाहीत अशा.

४ म्हणजे ज्या वस्तूपेक्षा दुसरी कोणतीही वस्तु लहान नाही अशी.

५ जग जर उत्पन्न होत असेल तर त्याची उत्पत्ति परमाणूंपासून होते असें ठरविता येईल. परंतु जग जर नित्यच असेल तर परमाणूंची सिद्धि होत नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर वैशेषिक देत आहे.

६ 'वगैरे' शब्दानें अग्नि आणि वायु यांचे.

७ उत्पत्ति.

८ नाश.

९ कारण, जी वस्तु सावयव असते ती आपल्या अवयवांपासून उत्पन्न झालेलीच असते, तेव्हा अर्थातच तिला उत्पत्ति आहे; आणि जी वस्तु उत्पन्न झालेली असते, ती केहा तरी नष्ट होतेच, म्हणून तिला नाशही आहे.

१० परमाणूंना अवयव नसल्यामुळे त्यांचा विभाग संभवत नाही.

११ धर्म आणि अधर्म यांना 'अदृष्ट' म्हणतात. हे धर्म आणि अधर्म सर्व कार्यांचे कारण आहेत. (मारिळ सूत्र टीप १३ पहा).

१२ हालचाल.

हे सर्व जग परमाणूपासून उत्पन्न होतें. तसेंच, परमाणूंचे जे रूप वगैरे गुण त्यांपासून द्वयणुक वगैरेचे रूप वगैरे गुण तंतु-पट-न्यायानें उत्पन्न होतात. येणेंप्रमाणें वैशेषिकांचें मत आहे.

यावर आमचें म्हणणें असें:— विभागावस्थेमध्ये असलेल्या परमाणूंचा जो (सृष्टीच्या आरंभी) संयोग होतो तो कर्मांमुळे होतो असें मानलें पाहिजे. कारण, कर्मांमुळेच तंतू वगैरेचा संयोग झालेला दृष्टीस पडतो. आतां, कर्म हे एक प्रकारचें कार्य आहे; म्हणून त्याची उत्पत्ति होण्याला कोणतें तरी कारण आहे असें मानलें पाहिजे. जर असें मानलें नाहीं तर कारण नसल्यामुळे परमाणूंमध्ये आंध कर्म उत्पन्न होणार नाहीं. वरें, कर्माला कारण आहे असें जरी मानलें तरी ते प्रयत्न, अभिघात वगैरे " जीं कारणें दृष्टीस पडतात त्यांपैकी एक आहे असें मानलें पाहिजे. परंतु त्या कारणाचा (त्या कारला) संभव नसल्यामुळे परमाणूंमध्ये आच कर्म उत्पन्न होणार नाहींच. कारण, प्रलयावस्थेमध्ये 'प्रयत्न' नामक आत्म्याचा गुण संभवत नाहीं. कारण त्या कारला शरीर अस्तित्वांत नाहीं. शरीरामध्ये रहाणारे जें मन त्याचा आत्म्याशी संयोग झाला म्हणजेच 'प्रयत्न' नामक आत्म्याचा गुण उत्पन्न होतो." याच कारणावरून 'अभिघात' वगैरे दृष्ट

१३ दृ. १२६ टी. २ पहा.

१४ परमाणूंच्या संयोगाचा प्रलयाचे वेळीं नाश झाला असल्यामुळे एकमेकांशी संयुक्त नसलेल्या.

१५ प्रथम.

१६ हा आत्म्याचा एक प्रकारचा गुण आहे. आणि तो कर्मांचें कारण आहे. कारण, त्याच्या योगानेंच सर्व प्राण्यांच्या शरीरामध्ये हालचाल उत्पन्न होते.

१७ अभिघात म्हणजे क्रियावान् पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थाशी संयोग होय. हा देखील कर्मांचें कारण आहे; कारण यापासूनही हालचाल उत्पन्न होते. उदा०—वायु हा एकसारखा वहात असल्यामुळे तो क्रियावान् आहे; व त्याच्या संयोगानें वृक्ष हालू लागतो.

१८ 'वगैरे' शब्दानें 'नोदन' व्यावें. 'नोदन' म्हणजे क्रियावान् पदार्थाचा दुसऱ्या चंचल पदार्थाशी संयोग होय. झालाच प्रेरणा म्हणतात. हा देखील कर्मांचें कारण आहे. कारण, झपासूनही हालचाल उत्पन्न होते. उदा०—मनुष्याचा हात हा क्रियावान् आहे. त्याच्या संयोगानें (प्रेरणेन) बाण हा धनुष्यापासून दूर जातो. 'वगैरे' शब्दानें गुरुत्व आणि जेग हेही व्यावेत. तेही कर्मांचें कारण आहेत. कारण, गुरुत्वाच्या योगानें जड पदार्थ आपला आश्रय सोडतात आणि वेगाच्या योगानें खाली पडतात.

१९ कारण, मनाच्या प्रेरणेनेच मनुष्य कोणत्याही गोष्टीविषयी प्रयत्न करू लागतो असा, आपल्याला अनुभव आहे.

२० प्रयत्न संभवत नाहीं यावरून.

शां. भा. १८

कारणं देखील त्या काळीं संभवत नाहीत असे जाणवते. सृष्टि उत्पन्न झाल्यानंतर ही सर्व कारणे संभवतात, आणि म्हणून तीं आद्य कर्मांचीं कारणे होऊ शकत नाहीत.

आतां 'अदृष्ट' हें आद्य कर्मांचें कारण आहे असें जर म्हणशील तर त्यावर आम्ही तुला असे विचारतो कीं तें अदृष्ट आत्म्यामध्ये समवायसंबंधानें राहतें किंवा परमाणूंमध्ये समवायसंबंधानें राहतें. दोहोंपैकीं कांहींही मानलें तरी अदृष्टांमुळे परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न होऊ शकत नाही. कारण, अदृष्ट हें अचेतन आहे. व 'चेतनाच्या देखरेखी-वांचून अचेतन वस्तु स्वतंत्ररीतीनें प्रवृत्त होत नाही किंवा दुसऱ्यालाही प्रवृत्त करित नाही' असें सांख्यमत परीक्षणाचे वेळीं आम्हीं सांगितलेंच आहे. आणि प्रलयस्थेमध्ये आत्म्याचे ठिकाणीं चैतन्य उत्पन्न झालें नसल्यामुळे त्या काळीं आत्मा सुद्धा अचेतनच आहे. शिवाय, अदृष्ट हें आत्म्यामध्ये समवायसंबंधानें राहतें असें हें मानलेंस तर तें अदृष्ट परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न करण्याला कारणीभूत होणार नाही. कारण, त्या (अदृष्टा-) चा परमाणूशीं कांहीं संबंध नाही. आतां तूं असें म्हणशील कीं ज्या आत्म्यामध्ये अदृष्ट राहतें त्याचा परमाणूशीं संबंध आहे; तर मग (आम्ही म्हणतो कीं) तो संबंध सतत चालूं नसल्यामुळे प्रवृत्तीही सतत चालूं राहील. कारण (तसें न होण्याला) दुसरे कांहींच नियामक नाही. तेव्हां अशा रीतीनें कर्म उत्पन्न होण्याला

२१ कारण, त्यावेळीं प्रयत्न नसल्यामुळे क्रियावान् पदार्थ असूं शकत नाही. बाह्य सुद्धा त्यावेळीं केवळ परमाणुरूपानेच असतो. त्याच्यामध्ये क्रिया नसते.

२२ 'परमाणूंमध्ये अदृष्ट राहतें' हा पक्ष जरी वैशेषिक लोकांना संमत नाही तरी तो पक्ष घेऊन सुद्धा हल्लींचा दोष त्यांना घालविता येत नाही असे सांगण्याविषयी या प्रथाचे तात्पर्य आहे.

२३ 'आत्मा हा चेतन अदृष्टांमुळे त्याच्या देखरेखीखाली अदृष्ट हें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न करील' अशी जो शक्य येते तिचे हें उत्तर आहे.

२४ जीवात्म्याचे.

२५ कारण, शरीर, इन्द्रिय, मन याच्या संयोगानें जीवात्म्याचे ठिकाणी चैतन्य (ज्ञान) उत्पन्न होतें असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे.

२६ एकंदरीत, जीवात्म्याचे ठिकाणीं असलेलें अदृष्ट हें कर्मांचे कारण आहे असें म्हणतां येत नाही. आतां जरी ईश्वराचे ठिकाणीं चैतन्य नित्य आहे तरी त्या ईश्वरामध्ये मुळी अदृष्टच राहत नाही असे त्या वैशेषिकांनीच मानलें आहे. आतां 'ईश्वर हा नित्य चेतन आहे, आणि तो जीवात्म्याने ठिकाणीं असणाऱ्या अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न करील' असें जर योगी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाही. कारण, तसें मानलें तर परमाणूंमध्ये नेहमीच कर्म उत्पन्न होऊ लागेल, आणि प्रलय संभवणार नाही.

२७ तो संभव नित्य असल्यामुळे. आतां तो संभव अनित्य म्हणारा तर त्याला उत्पन्न करणारा कोण हें सांगता येत नाही. ईश्वरनें तो संभव उत्पन्न करण असे म्हणानें तर ईश्वर हा त्या संभवाच्या एतद्द वेळींच कीं उत्पन्न करित नाही हें सांगता येत नाही.

कोणतेही नियमित कारण नसल्यामुळे परमाणूमध्ये आद्य कर्म उत्पन्न होणार नाही. कर्म उत्पन्न होत नसल्यामुळे त्या कर्मावर अवलंबून असणारा जो संयोग तो उत्पन्न होणार नाही. संयोग उत्पन्न होत नसल्यामुळे त्या संयोगावर अवलंबून असणारा जो द्व्यणुरूप बगैरे कार्यसमूह तो उत्पन्न होणार नाही.

आणखी आम्ही असे विचारतो की एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशी जो संयोग होतो तो परमाणूच्या सगळ्या स्वरूपामध्ये होतो किंवा त्याच्या काही भागामध्ये होतो ? सगळ्या स्वरूपामध्ये होतो असे म्हणशील तर मग त्या संयोगापासून उत्पन्न होणाऱ्या कार्याचे परिमाण वाढणार नाही, व त्यामुळे त्या कार्याचे परमाणूच्या परिमाणा-एवढेच परिमाण होईल. शिवाय ही मोठ अतुभवाच्या विरुद्ध होईल. कारण, ' ज्याना भाग आहेत अशाच द्रव्यांचा संयोग होतो ' असा अनुभव आहे. बरे, आता ' काही भागामध्ये संयोग होतो ' असे म्हणशील तर मग ' परमाणूना अवयव आहेत ' असे मानावे लागेल. ' परमाणूना कल्पित अवयव आहेत ' असे म्हणशील तर कल्पित वस्तू ह्या मिथ्या असल्यामुळे संयोगही मिथ्या होईल. त्यामुळे तो खऱ्या कार्याचे असमवायिकारण होणार नाही. आणि असमवायिकारण नसल्यामुळे द्व्यणुरूप बगैरे कार्यद्रव्य उत्पन्न होणार नाहीत.

ज्याप्रमाणे आद्य सृष्टीच्या वेळी कारण नसल्यामुळे (परमाणूमध्ये) संयोग उत्पन्न होण्याला जे कर्म लागते ते परमाणूमध्ये संभवत नाही, त्याप्रमाणे महाप्रलयाच्या वेळी देखील (परमाणूमध्ये) विभाग उत्पन्न होण्याला जे कर्म लागते ते त्या परमाणूमध्ये संभवणार

२८ द्व्यणुरूपाचा कारणीभूत असा एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशी संयोग.

२९ कारण, दोन पदार्थांच्या सगळ्या स्वरूपामध्ये संयोग होतो असे मानले म्हणजे त्या दोघांचे अगदी ऐक्य झाले पाहिजे. तसे न होईल तर ' सगळ्या स्वरूपामध्ये संयोग होतो ' असे म्हणताच येणार नाही. आणि दोघांचे अगदी ऐक्य झाले म्हणजे अर्थातच पूर्वीचेच परिमाण कायम राहील.

३० कारण, परमाणूना अवयव नाहीत असे मानले म्हणजे मग ' त्याचा काही भागामध्ये संयोग होतो ' हे म्हणणे मुळीच संभवत नाही. जसे एखाद्या मनुष्याने ' मला जीभ नाही ' असे म्हटले तर ते संभवत नाही, कारण, जर त्याच्या सरीच जीभ नसेल तर ' मला जीभ नाही ' असे त्याला बोलताच येणार नाही. तेव्हा अर्थातच त्याचे म्हणणे रोटें ठरते, तसेच हे होय.

३१ सृष्टीच्या आरंभी.

३२ जरी काही वस्तूच्या नाशाच्या वेळी त्या नाशाचे कारण दाखविता येते, उदा०- दंडाच्या आघाताने घटाचा नाश होतेवेळी त्या नाशाचे ' दंडाचा आघात ' हे कारण आहे असे दाखविता येते, तरी सर्व वस्तूंचा एकदम नाश होण्याचे काही कारण दाखविता येत नाही. कारण, तसा नाश होण्याला सर्व परमाणूंचा एकदम विभाग झाला पाहिजे; व तो विभाग उत्पन्न होण्याला सर्व परमाणूमध्ये एकदम कर्म उत्पन्न झाले पाहिजे, पण सर्व परमाणूमध्ये एकदम कर्म उत्पन्न होण्याचे अमुक कारण

नाहीं. कारण, त्याला देखील एखादें नियमित कारण असलेलें दृष्टीस पडत नाहीं. अदृष्ट देखील पुरुषाला मोर्मे^३ प्राप्त करून देण्याचें कारण आहे, प्रलय घडवून आणण्याचें कारण नाहीं. तेव्हां कारण नसल्यामुळे संयोग उत्पन्न होण्याला किंवा विभाग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागतें तें परमाणूंमध्ये उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. त्यामुळे त्या परमाणूंचा संयोग किंवा विभाग हे दोन्ही घडणार नाहींत. त्यामुळे त्या संयोगाविभागावर अवलंबून असलेले जे सृष्टि आणि प्रलय तेही घडणार नाहींत, तेव्हां या कारणास्तव हा परमाणुकारणवाद बरोबर नाहीं. (१२)

समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः ॥ १३ ॥

१३ (तूं) समवाय मानीत असल्यामुळेही (तुझ्या मतीं

सृष्टि आणि प्रलय यांचा अभाव आहे). कारण

(तुजवर) सारखेपणामुळे अनवस्था

(दोष) प्राप्त होतो. (३)

‘ तूं समवाय मानीत असल्यामुळेही (तुझ्या मतीं सृष्टि आणि प्रलय) यांचा अभाव आहे ’ अशा रीतीने प्रकृत जें परमाणुवादाचें खंडन त्याच्याशीं (‘ तूं समवाय मानीत असल्यामुळे ’ हीं सूत्रांतील अक्षरे) जोडावीं. ‘ दोन परमाणूंपासून उत्पन्न झोणारें जें द्व्यणुक तें त्या परमाणूंपासून अत्यंत भिन्न आहे, व त्याचा त्या परमाणूंनीं समवायसंबंध आहे ’ असें तूं मानतोस; पण असें तूं मानलेस म्हणजे तुला परमाणुकारणवादाचें समर्थन करता येत नाहीं. कशावरून ? सारखेपणामुळे (तुजवर) अनवस्था (दोष) प्राप्त होतो यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें द्व्यणुक हें परमाणूंपासून अत्यंत भिन्न असून त्या परमाणूंनीं समवायनामक संबंधानें संबद्ध होतें, त्याप्रमाणें समवाय देखील समवायींपासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळे त्या समवायींशीं समवायनामक दुसऱ्या संबंधानें

आहे असें कांहींच सांगतां येत नाहीं. याकरितांच येथें ‘ महाप्रलयाच्या वेळीं ’ असें म्हटलें आहे. सर्व वस्तूंचा जो एकदम नाश होतो त्याला ‘ महाप्रलय ’ म्हणतात. ह्या प्रकरणांमध्ये कांहीं ठिकाणीं जरी नुसता ‘ प्रलय ’ शब्द घातला आहे, तरी त्याचा ‘ महाप्रलय ’ असाच अर्थ समजावा.

३३ सुखदुःखांचा अनुभव.

३४ कारण, धर्मापासून सुख प्राप्त होतें, आणि अधर्मापासून दुःख प्राप्त होतें असे प्रसिद्ध आहे. परंतु ज्या स्थितीमध्ये सुखही नाहीं आणि दुःखही नाहीं ती स्थिति धर्मापासून किंवा अधर्मापासून प्राप्त होते असें कोठेंही प्रसिद्ध नाहीं.

१ ज्या दोन वस्तूंमध्ये समवायसंबंध असतो त्या वस्तू ‘ समवायी ’ होत. उदा०- परमाणु आणि द्व्यणुक इत्यादि.

२ आपल्याहून निराळ्या.

संनद्ध असला पाहिजे. कारण 'अत्यंत भिन्न असणें' ही गोष्ट द्व्यणुक आणि समवाय ह्या दोघाचे ठिकाणीं सारखीच आहे. हा दुसरा समवायसंग्रहही त्या समवायींशीं संनद्ध असला पाहिजे. व त्याकारिता तिसऱ्या समवायसंग्रहाची कल्पना केली पाहिजे. अशा रीतीनें तुजवर अनवस्था (दोष) प्राप्त होतो.

शक्ता — 'ह्या ठिकाणीं' अशा स्वरूपाच्या प्रत्ययावरून समजण्यास योग्य असो तो समवाय तो 'समवायींशीं नित्यसंबद्ध' अशा रीतीनेंच समजला जातो. 'तो समवायींशीं असंबद्ध आहे किंवा समवायींशीं संबद्ध होण्याला त्याला दुसऱ्या संग्रहाची अपेक्षा आहे' अशा रीतीनें तो समजला जात नाहीं. त्यामुळे त्या समवायाला दुसरा समवाय पाहिजे, दुसऱ्याला तिसरा समवाय पाहिजे, अशी कल्पना करण्याची जरूर नाहीं. त्यामुळे माझ्यावर अनवस्था दोष येत नाहीं.

उत्तर — हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं कारण अशा रीतीनें संयोग देखील 'संयोगींशीं नित्यसंबद्ध' असाच असल्यामुळे त्याला देखील समवायाप्रमाणें दुसऱ्या संग्रहाची अपेक्षा असणार नाहीं. आता, असें म्हणशील कीं 'संयोग हा पदार्थ संयोगींपासून भिन्न असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संग्रहाची अपेक्षा आहे' तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं समवाय हा पदार्थ देखील समवायींपासून भिन्न असल्यामुळे

३ पहिला (म्ह० वैशेषिकानीं मानलेला) समवाय, आणि परमाणु द्व्यणुक वगैरे यांच्याशीं

४ तिसरा समवायसंग्रहही आपल्या समवायींशीं संबद्ध असला पाहिजे, व त्याकारिता चवथ्या समवायाची कल्पना केली पाहिजे, याप्रमाणे चवथ्याकरिता पाचव्याची व पाचव्याकरिता सहाव्याची कल्पना केली पाहिजे अशा रीतीन कोट्यवधि समवाय मानावे लागतील यालाच 'अनवस्था' दोष म्हणतात

५ 'तत्त्व्या ठिकाणी पट आहे' अशा व्यवहारावरून पटाचा तत्त्वां काहीतिरी संग्रह आहे असें समजतें या संग्रहालाच 'समवायसंग्रह' म्हणतात

६ नित्यसंबद्ध म्हणजे संग्रही वस्तूची असंबद्ध असा कधीही न राहणारा आता जर समवाय संग्रह हा एकाद्या ठिकाणींती संग्रही वस्तूची असंबद्ध असा असता, तर तो तसा आढळला असता परंतु सर्व ठिकाणीं समवायसंग्रह हा संग्रही वस्तूची संबद्ध असाच आढळतो यावरून समवायसंग्रह हा नित्यसंबद्ध आहे असें सिद्ध होतें कारण, संग्रहाचें जर संग्रह हें स्वरूप आहे तर तो संग्रह असंबद्ध असा कधीही होणार नाहीं

७ ज्याप्रमाणें घट, पट वगैरे वस्तू प्रकाशित होण्याला सूर्याची जरूर लागते, परंतु सूर्याला प्रकाशित करण्याला दुसऱ्या सूर्याची जरूर लागत नाहीं कारण, सूर्य हा स्वतःच प्रकाश-स्वरूप आहे, त्याप्रमाणें एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूची संबद्ध होण्याला संग्रहाची जरूर लागते परंतु संग्रहालाच इतर वस्तूची संबद्ध होण्याला दुसऱ्या संग्रहाची जरूर लागत नाहीं कारण, संग्रह हा स्वतःच संग्रह स्वरूप आहे यामुळे 'तत्त्व्या ठिकाणी पट आहे' इत्यादि व्यवहारावरून तत्त्व आणि पट यामध्ये असलेल्या समवायसंग्रहाचा पुढा दुसऱ्या तत्त्वां आणि पटाची समवायसंग्रह आहे असें मानता येत नाहीं

त्याला देखील दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा असणारच. बरें, 'संयोग हा गुण असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे, परंतु समवाय हा गुण नसल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा नाही' असेही तुला म्हणतां येत नाही. कारण (दुसऱ्या संबंधाची) अपेक्षा असण्याचें जें कारण तें (संयोग आणि समवाय या दोहोंना) साखेंच लागूं आहे. आणि 'संयोग हो गुण आहे' या वैशेषिकाच्या परिभाषेचा त्या अपेक्षेची काही संबंध नाही. तेव्हां समवायनामक भिन्न पदार्थाचें अस्तित्व तूं मानीत असल्यामुळे तुजवर अनवस्थानामक दोष येतोच. हा अनवस्थानामक दोष येत असल्यामुळे एका (शेवटच्या) समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. त्यामुळे (मागल्या) सर्व समवायांचें अस्तित्वही सिद्ध होत नाही. त्यामुळे दोन परमाणुपासून द्वयणूकही कधी उत्पन्न होणार नाही. तेव्हां या कारणास्तवही परमाणु-कारण-वाद बरोबर नाही. (१३)

नित्यमेव च भावात् ॥ १४ ॥

१४ (प्रवृत्ति आणि निवृत्ति) सदैवदित्तच (चालू) असल्यामुळेही (सृष्टि आणि प्रलय यांचा अभाव आहे). (३)

८ 'सर्वीची पदार्थापासून अत्यंत भिन्न असणे' हे कारण होय.

९ गुणालाच संबंधाची अपेक्षा असते असा काही नियम नाही. कारण, कर्म आणि जाति हे गुण नसूनही त्याचा आपल्या आश्रयाशी समवायसंबंध वैशेषिकांनीच मानिला आहे.

१० शेवटच्या समवायाच्या पलीकड दुसरा संबंध नसल्यामुळे तो शेवटला समवायसंबंध असंबद्ध आहे असे मानावें लागेल. आणि संबंधाचें संबंध हें स्वरूप असल्यामुळे जो असंबद्ध आहे तो संबद्धच नव्हे असे होईल कारण, उष्णता हे अग्नीचे स्वरूप असल्यामुळे जो उष्ण नव्हे तो अग्नीच नव्हे असा सर्वांना अनुभव आहे. म्हणून 'शेवटच्या समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही' असें येथे म्हटलें आहे.

११ पुढील समवायाचें अस्तित्व नाहीसे झालें म्हणजे त्याच्या पूर्वीचा समवाय असंबद्ध होतो, आणि त्यामुळे त्याचेंही अस्तित्व सिद्ध होत नाही.

१२ वर सांगितल्याप्रमाणें पहिल्या समवायाचें देखील अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळे परमाणूंचा द्वयणूकही काही संबंध नाही असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें म्हणजे ज्याप्रमाणें मूर्तिकेचा पयशी संबंध नसल्यामुळे मूर्तिकेपासून पट कधीही उत्पन्न होत नाही, त्याप्रमाणें परमाणूपासून द्वयणूक कधीही उत्पन्न होणार नाही एकंदरीत या सर्व सृष्टीचाच अभाव होईल. आणि सृष्टीचाच अभाव झाल्यामुळे अर्थात्तच प्रलयाचाही अभाव होईल.

१ परमाणूपासून द्वयणूक वगैरे जग उत्पन्न होण्याचें काही कारण सांगता येत नाही असें पूर्वी सिद्ध केलें. परंतु जी ज्याची सामाविक गोष्ट तिला कांहींच कारण लागत नाही असें लोभामध्यें प्रसिद्ध आहे. तेव्हा जग उत्पन्न करणें किंवा न करणें ह्या परमाणूंच्या स्वाभाविकच गोष्टी आहेत असे मानलें म्हणजे काही दोष येत नाही असें जर वैशेषिक म्हणेल, तर त्याचें हें उत्तर सूत्रकार देत आहेत. प्रवृत्ति म्हणजे द्वयणूक वगैरे कार्य उत्पन्न करण्याविषयी तत्पर असणें.

२ द्वयणूक वगैरे कार्य उत्पन्न करण्याविषयी पराङ्मूग असणें.

शिमय, 'परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव आहे, किंवा निवृत्ति हाच स्वभाव आहे, किंवा (प्रवृत्ति आणि निवृत्ति) हे दोन्ही स्वभाव आहेत किंवा हे दोन्ही स्वभाव नोहीत ' असें तुला मानलें पाहिजे. कारण, (वरील चार पक्षाहून) अन्य (असा पाचवा) पक्ष अस्तित्वात नाही. परंतु वरील चार पक्षांपैकी कोणताही पक्ष येथें सभवत नाही. जर ' परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव आहे ' असें मानशील तर मग परमाणूची प्रवृत्ति सदोदितच चालू असल्यामुळे (जगाचा) प्रलय होऊ शकणार नोंही. वरें, ' परमाणूचा निवृत्ति हाच स्वभाव आहे ' असें जरी मानलें तरी परमाणूची निवृत्ति सदोदितच चालू असल्यामुळे (जगाची) सृष्टि होऊ शकणार नाही. ' परमाणूचे प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हे दोन्ही स्वभाव आहेत ' असें मानणें तर विरुद्ध असल्यामुळे समजस होणार नोंही. आता ' परमाणूचे हे दोन्ही स्वभाव नाहीत ' असें मानशील तर मग ' परमाणूच्या प्रवृत्ती आणि निवृत्ती या एखाद्या कारणावर अवलंबून आहेत ' असें तुला मानावें लागेल. पण असें मानले तर ' अदृष्ट ' वगैरे कारणें सदोदित परमाणूच्या सनिहित असल्यामुळे परमाणूची प्रवृत्तीही सदोदित होईल. वरें; आता ' परमाणूची प्रवृत्ति अदृष्ट वगैरे कारणावर अवलंबून नाही ' असें जर मानलें तर परमाणू सदोदित अप्रवृत्त असे राहतील. तेव्हा या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद बरोबर नाही. (१४)

रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् ॥ १५ ॥

१५ आणि (परमाणूंना) रूप वगैरे (गुण) असल्यामुळे

(तुझ्या मताच्या) उलट भोष्ट (सिद्ध होऊं

लागेल), कारण (व्यवहारांत) तसें

दृष्टीस पडतें. (३)

३ पूर्वी जे परमाणुवादाचें खंडन केलें आहे ते जरी ह्या चार पक्षांपैकी कोणताही एखादा पक्ष घेऊन केलें नाही, तरी ह्या चवथ्या पक्षाचें तें सभवतें त हा हा पक्ष येथें सांगण्याचें कारण नाही तरी तीन पक्षाधारणा ह्या चवथाही पक्ष सभवतो म्हणून त्याचा येथे उपन्यास केला आहे, व ह्या पक्षावर पूर्वीचेंच खंडन थोडक्यात दिलें आहे

४ कारण, स्वाभाविक गोष्टींचा कोणाच्याही के हाही त्याग करता येत नाही

५ कारण, एका बस्तूचे परस्परविरुद्ध असे दोन्ही स्वभाव आहेत असें लोकमध्ये कोठेंही दृष्टोपत्तीस येत नाही.

६ कारण, परमाणूंना प्रवृत्ति हा स्वभावही नाही, व त्या प्रवृत्तीचे दुसरें काही कारणही नाही.

‘ जी सावयव द्रव्ये आहेत त्यांचा अवयवशः विभाग होता होता ज्यांच्या पलीकडे तो विभाग संभवत नाही तेच परमाणू होते. ते चार प्रकारचे आहेत; त्यांना रूप वगैरे गुण आहेत; ते रूप वगैरे गुणांनी युक्त अशा चार प्रकारच्या भूतभौतिक पदार्थांचे उत्पादक आहेत; व ते नित्य आहेत ’ असे जे वैशेषिकांचे सिद्धांत आहेत ते निराधारच आहेत असे आम्ही म्हणतो. कारण परमाणूंना ‘ रूप ’ वगैरे गुण असल्यामुळे सूक्ष्मत्व आणि नित्यत्व यांच्या उलट धर्म सिद्ध होऊं लागतील; म्हणजे ‘ परमकारणांच्या मानाने परमाणू स्थूल आणि अनित्य आहेत, असे त्यांच्या मताच्या विरुद्ध सिद्ध होऊं लागेल. कशावरून ? व्यवहारांत तसे दृष्टीस पडते यावरून. ‘ व्यवहारामध्ये जी जी वस्तु रूप वगैरे गुणांनी युक्त असते ती ती आपल्या कारणाच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असते ’ असे दृष्टीस पडते. उदा०— पट हा तंतूंच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असतो. तसेंच, तंतू हे आपल्या अवयवांच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असतात. त्याप्रमाणेच, हे परमाणू देखील ‘ रूप ’ वगैरे गुणांनी युक्त आहेत असे वैशेषिक मानतात. म्हणून ह्या परमाणूंना देखील कारण असले पाहिजे, व ते त्या कारणाच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असले पाहिजेत असे सिद्ध होते.

१ उदा०— घटाचे अवयव जीं दोन कपालें तीं विभक्त म्ह० एकमेकांशीं अव्यवन्न झालीं, पुन्हां त्या कपालांचेही अवयव विभक्त झाले, त्या अवयवांचेही अवयव विभक्त झाले, अशा रीतीने विभाग होता होता.

२ परमाणूंचें अवयव विभक्त झाले असे म्हणतां येत नाही; कारण परमाणूंना मुळीं अवयवच नाहीत.

३ पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चौवांचे चार प्रकारचे निरनिराळे परमाणू आहेत.

४ पृथिवीच्या परमाणूवर रूप, रस, गंध आणि स्पर्श हे चारी गुण आहेत. जलाच्या परमाणूवर रूप, रस, आणि स्पर्श हे तीन गुण आहेत. तेजाच्या परमाणूवर रूप आणि स्पर्श असे दोन गुण आहेत. आणि वायूच्या परमाणूवर स्पर्श हा एक गुण आहे. शिवाय संख्या, परिमाण वगैरे गुण चारी प्रकारच्या परमाणूवर आहेत.

५ पृथिवी, जल, तेज आणि वायु हीं चार प्रकारचीं भूतें होत. आणि त्या चार भूतांच्या मिश्रणापासून उत्पन्न झालेले घट, पट वगैरे चार प्रकारचे पदार्थ हे भौतिक होत. हल्लीं आपणालां जे घट पट वगैरे पृथिवी, नदी समुद्र वगैरे जल, अग्नि सूर्य वगैरे तेज, आणि झाडे वगैरेना ह्यालविणार वायु हे चार प्रकारचे पदार्थ उपलब्ध होतात ते सर्व भौतिकच होत.

६ परमाणूंचें जे मूलकारण त्यांचा. आता परमाणूंना मूलकारण आहे असें जरी वैशेषिक लोक मानीत नाहीत, तरी ज्याअर्था परमाणूंना घटपटांच्या सारखे रूप वगैरे गुण आहेत, त्या अर्था परमाणूंना देखील घट पट वगैरे-या सारखेंच मूलस्वरूप आहे असें मानले पाहिजे. आणि त्या मूलकारणाच्या मानाने परमाणू स्थूल होतील असा दोष त्यांच्या मतावर येतो असा या मंत्राचा अभिप्राय आहे.

आतां परमाणूच्या नित्यत्वाबद्दल जें कारण वैशेषिकांनीं ' जें सत्त्वं आहे व ज्याला कारण नाही तें नित्य होय ' (वै. सू. ४।१।१) या सूत्रांत दिलें आहे तें (परमाणूना कारण आहे) असें मानलें असतां परमाणूच्या ठिकाणीं संभवत नाही. कारण, वर सांगितलेल्या रीतीनें परमाणूना कारण असूं शकतें. तसेंच " जर कारण देखील अनित्य असेल तर ' कार्य अनित्य आहे ' असा जो कार्याचे ठिकाणीं नित्यत्वाचा विशेष रीतीनें निषेध केला जातो तो केला जाणार नाही " (वै. सू. ४।१।४) या सूत्रांत परमाणूच्या नित्यत्वाबद्दल जें दुसरें कारण वैशेषिकांनीं दिलें आहे त्यावरूनही परमाणूचें नित्यत्व खात्रीनें सिद्ध होत नाही. कारण, जर जगामध्ये नित्य अशी कोणतीच वस्तु नसेल तर ' अ ' या शब्दाचा ' नित्य ' या शब्दाशीं समास होऊं शकणार नाही, हें खरें आहे. पण तेवढ्यावरून ' परमाणू नित्य आहेत ' असेंच मानण्याची जरूर नाही, कारण, (आसच्या मती) ब्रह्मरूपी परम-कारण नित्य आहेचें. शिवाय, एखाद्या शब्दाचा एखाद्या अर्थी (लोकांनीं) उपयोग केला आहे एवढ्यावरूनच त्या अर्थीचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. कारण, जो शब्द आणि जो अर्थ इतर प्रमाणांवरून सिद्ध होतो तोच नेहमीं लोकांच्या उपयोगांत येतो. ' तसेंच, परमाणूच्या नित्यत्वाबद्दल ' आणि अविद्या ' (वै. सू. ४।१।५)

७ भावरूपी. प्रागभावाला जरी काही कारण नाही, कारण तो अनादीच आहे, तरी तो भावरूपी नसल्यामुळे नित्य होत नाही. म्हणूनच त्याचा नाश होतो. घट, पट वगैरे वस्तू उत्पन्न होण्यापूर्वी जो त्यांचा अभाव असतो त्याला ' प्रागभाव ' म्हणतात. घटाचा प्रागभाव हा घट उत्पन्न होण्यापूर्वी नेहमींच असतो म्हणूनच त्याला अनादि असें म्हणतात.

८ परमाणुरूप कारण.

९ द्वयगुण वगैरे कार्य.

१० कारण, परमाणू देखील जर अनित्यच असतील, तर कारण आणि कार्य हे सर्वच पदार्थ अनित्य होत असल्यामुळे ' कार्यच अनित्य आहे ' असें विशेष रीतीनें म्हणता येणार नाही. परंतु ज्या अर्थी ' कार्य अनित्य आहे ' असें थोर लोक म्हणतात त्या अर्थी ' कारण नित्य आहे म्हणजे अर्थात् परमाणू नित्य आहेत ' असें सिद्ध होतें असा कणादाचा अभिप्राय आहे.

११ कारण, एकही वस्तु नित्य नसल्यामुळे ' नित्य ' हा शब्द निरर्थक होईल; आणि तो उपयोगांत आणता येणार नाही.

१२ तात्पर्य- ' कार्य अनित्य आहे ' या थोर लोकांच्या व्यवहारावरून ' परमाणू नित्य आहेत ' हें सिद्ध होत नाही.

१३ वस्तु-सिद्धि ही व्यवहारावर अवलंबून नाही तर व्यवहार हा वस्तु-सिद्धीवर अवलंबून आहे. जर व्यवहारावरून वस्तू सिद्ध होत असल्या, तर ' हें दृश्य-शृंग आहे ' असा व्यवहार केल्याबरोबर दृश्यशृंगरूप वस्तूची सिद्धि झाली असती. म्ह० सद्याला शिंग उत्पन्न झालें असें. पण ज्या अर्थी तसें होत नाही, त्या अर्थी इतर प्रमाणांवरून वस्तु-सिद्धि अगोदर होते, व नंतर व्यवहार होतो. म्हणजे ती सिद्ध झालेली वस्तु मनात आणून मग त्या अर्थी शब्दाचा उपयोग केला जातो.

या सूत्रांत जें तिसरें कारण वैशेषिकांनी दिलें आहे तेंही बरोबर नाहीं. कारण त्या सूत्राचा जर ते असा अर्थ करतील कीं ' ज्या सत् आहेत व ज्यांचीं कार्ये दृश्यमान आहेत अशा वस्तूंच्या कारणांचें प्रत्यक्ष ज्ञान न होणें हीच अविद्या होय', तर मग द्व्यणुक देखील नित्य होऊं लागेल. वरें; आतां (ही अडचण दूर करण्याकरितां) जरी ते बरील अर्थात 'ज्यांना उत्पन्न करणारे द्रव्य नाहीं' या विशेषणाचा अंतर्भाव करतील, तरी 'कारण नसणें' हेंच परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल कारण होईल. आणि ज्याअर्थी तें कारण अगो-दरेंच दिलें आहे त्याअर्थी ' आणि अविद्या ' ही पुनरुक्ति होईल. वरें; ते आतां असे म्हणतील कीं (कार्याच्या) नाशाला ' कारण-विभाग ' आणि ' कारण-विनाश ' याद्वन तिसऱ्या कारणाचा संभव नसणें हांच अविद्या होय, आणि तीच परमाणूंचें नित्यत्व स्थापित करते, तर त्यावर आमचें उत्तरः—'एखाद्या कार्याचा नाश होताना तो घर सांगितलेल्या दोन कारणांमुळेच, अवश्य झाला पाहिजे, असा काही नियम नाहीं. ' अनेक द्रव्यें संयोगाच्या साहाय्यानें नवीन द्रव्याला उत्पन्न करतात ' असे जेव्हां (तुझ्या मताप्रमाणें) मानावें तेव्हाच बरील नियम लागू पडेल. पण ' विशेष प्रका-

१४ परमाणू हे सत् आहेत म्ह० भावरूपी आहेत. घट, पट वगैरे त्या परमाणूंची कार्ये दृश्यमान आहेत, आणि परमाणूंचें कारण काहींच दिसत नाहीं. म्हणून परमाणू नित्य आहेत असे या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

१५, कारण, द्व्यणुक देखील सत् म्ह० भावरूपी आहेत. घट, पट वगैरे द्व्यणुकांची कार्ये दृश्यमान आहेत, आणि त्या द्व्यणुकांचें जें कारण परमाणू ते दिसत नाहींतच. तेव्हा सूत्राचा हा अर्थ घेतला तर द्व्यणुकानाही नित्यत्व येऊ लागेल.

१६ या विशेषणाचा अंतर्भाव केला म्हणजे द्व्यणुकाना नित्यत्व येत नाहीं. कारण, त्या द्व्यणुकाना उत्पन्न करणारे द्रव्य परमाणू आहे.

१७ वैशेषिक सूत्र (१४।१।१) यागभ्ये

१८ म्हणजे एकच कारण कणादानें दिलें असें होईल.

१९ उदा०ः—तंतू कायम असूनही ते फक्त निरनिराळे केले म्हणजे पटाचा नाश होतो.

२० उदा०ः—तंतूचाच नाश झाला म्हणजे पटाचा नाश होतो.

२१ परमाणूंना मुळीं कारणच नसल्यामुळे त्यांचा नाश होण्याला ' कारण-विभाग ' आणि ' कारण-विनाश ' हीं दोन्ही कारणें संभवत नाहींत; आणि नाशार्थें तिसरें कारण तर काहींच नाहीं, तेव्हा अर्थातच ' परमाणू नित्य आहेत ' असे सिद्ध होवें.

२२ कारण, असमवायि-कारणाचा नाश झाला म्हणजे कार्याचा नाश होतो असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे. आता समवायि-कारणाचा विभाग झाला तर संयोगरूपी असमवायि-कारणाचा नाश होणारच, आणि समवायि-कारणाचाच नाश झाला तरीही त्याच्या संयोगाचा नाश होणारच. तेव्हा अर्थातच बरील नियम सिद्ध होतो.

ख्या धर्मांनी^{२३} रहित आणि सामान्यांमार्फत असे कारण विशेष प्रकारच्या धर्मांनी युक्त अंशा नवीन अस्येप्रत प्राप्त होऊनच एखाद्या नवीन द्रव्याचे कारण होतें ' असे (आमच्या मताप्रमाणें) मानलें असतां ज्याप्रमाणें घृताचें काठिन्य नष्ट होतें त्याप्रमाणें कार्याची काठिनावस्था नष्ट होऊन देखील कार्याचा नाश होऊं शकेल. तेव्हां परमाणूना रूप वगैरे गुण असल्यामुळे त्याचें सूक्ष्मत्व आणि नित्यत्व हे जे धर्म वैशेषिकांना इष्ट आहेत, त्याच्या उलट धर्म सिद्ध होऊं लागतील. म्हणून या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद वरोवर नाही. (१५)

उभयथा च दोषात् ॥ १६ ॥

१६ दोन्ही रीतींनीं दोष येतो म्हणूनही (तुजें मत वरोवर नाही). (३)

पृथ्वीला गंध, रस, रूप आणि स्पर्श असे (चार) गुण असून ती स्थूल आहे. उदकाला रूप, रस आणि स्पर्श असे (तीन) गुण असून तें सूक्ष्म आहे. तेजाला रूप आणि स्पर्श असे (दोन) गुण असून तें (उदकापेक्षा) अधिक सूक्ष्म आहे.

२३ घटत्व वगैरे विशेष धर्मांनी.

२४ ' मृत्तिकाल ' या सामान्य धर्मांनी युक्त.

२५ ' मृत्तिका आणि घट हे पदार्थ भिन्न भिन्न असून त्यापैकी मृत्तिका हें घटाचें कारण आहे ' असे वेदान्ती लोक मानीत नाहीत. तर त्याचे मत असे आहे की मृत्तिकेपेक्षा घट म्हणून वस्तु निराळी नाही. घट म्हणून जी वस्तु आहे ती मृत्तिकेचीच एक विशेष प्रकारची अवस्था होय. यावस्तुच मृत्तिकेला घटाचें कारण असे म्हणण्याची बहिष्काट आहे आता ह्या मतीं कार्य नष्ट होणें म्हणजे एक प्रकारची अवस्था नष्ट होणें, आणि अवस्थेचा नाश तर ' कारणविभाग ' व ' कारणविनाश ' ह्या दोन्ही गोष्टी न होताना सुद्धा होतो असा अनुभव आहे. उदा०-पूताचे अवयव कायम असून आणि त्याचा संयोगही कायम असून फक्त त्या घृताच्या काठिन्यावस्थेचा अग्नि-सयोगाच्या योगानें नाश होतो. एकदरीत ' कारण विभाग ' आणि ' कारण विनाश ' हीं दोन्ही कारणें नसूनही अवस्थेचा नाश होतो, आणि अवस्थेचा जो नाश तोच कार्याचा नाश आहे. म्हणून कार्याच्या नाशाची वरोल दोनच कारणे आहेत असा नियम वेदान्ती मानीत नाहीत.

१ जरी अगदीं बारीक वस्त्राळ पूड असली तरी ती एखाद्या कागदावर ठेवली असता तिचा त्या कागदाच्या मधून कागदाच्या खाली प्रवेश होत नाही, परंतु त्या कागदावर पाण्याचा थेंब टाकिला असता तो तेव्हाच कागदाच्या खाली जातो, यावस्तु पृथ्वीपेक्षा जल सूक्ष्म आहे असे सिद्ध होतें आता ज्याअर्थी पृथ्वीपेक्षा जल सूक्ष्म आहे आणि पृथ्वीपेक्षा जलामध्ये गंध हा गुण कमी आहे, त्याअर्थी पृथ्वीपेक्षा जल सूक्ष्म असण्याचें कारण ' पृथ्वीपेक्षा जलामध्ये गंध हा गुण कमी आहे ' हेंच मानणें संयुक्तिक आहे.

२ ज्याअर्थी उन्हातून पाणी वाहत असता त्या पाण्याच्या आत तळापर्यंत तेजाचे किरण जातात, त्याअर्थी पाण्यापेक्षा तेज अधिक सूक्ष्म आहे असे सिद्ध होतें. आता जरी पाण्यामध्ये एखाद्या

वायूला स्पर्श हा गुण असून तो (मागलि सर्वांमध्ये) अत्यंत सूक्ष्म आहे. अशा रीतीने या चार भूतांना कमज्यास्त गुण असून ते स्थूल, सूक्ष्म, अधिक सूक्ष्म आणि अत्यंत सूक्ष्म असे भिन्न भिन्न आकाराचे आहेत असे व्यवहारांत दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणे (या चार महाभूतांच्या) परमाणूंना देखील कमज्यास्त गुण आहेत असे मानावे किंवा नाही ? कोणताही पक्ष स्वीकारला तरी दोष अपोह्यार्थच आहे. प्रथमतः ‘(परमाणूंना) कमज्यास्त गुण आहेत ’ असे मानले तर ‘ ज्या परमाणूंना ज्यास्त गुण आहेत त्याचा आकार (इतर परमाणूपेक्षा) मोठा आहे ’ असे मानावे लागत असल्यामुळे ते परमाणू होणार नाहीत. ‘ आकार मोठा नसतांही गुण जास्त असू शकतील ’ असे (मात्र) तुला म्हणता येत नाही. कारण भौतिक कार्यांमध्ये गुण ज्यास्त असले तर त्याचा आकार मोठा असलेला दृष्टीस पडतो. बरे; आतां परमाणूंचा सारखेपणा कायम ठेवण्याकरिता ‘ त्यांना कमज्यास्त गुण आहेत ’ असे मानले नाही तर मग ‘ त्या सर्वांना एक एक गुण आहे ’ असे तरी मानले पाहिजे; आणि असे मानले म्हणजे मग तेजाच्या ठिकाणी स्पर्श उपलब्ध होणार नाही; उदकाच्या ठिकाणी रूप आणि स्पर्श ‘ उपलब्ध होणार नाहीत; आणि पृथ्वीच्या

धोंडा ठेविला असता तो देखील तळापर्यंत पोहोचतो, तरी तो पाण्याचे अवयव दूर करून तळापर्यंत पोहोचतो. म्हणूनच पाण्यामध्ये धोंडा ठेविला असता पाणी त्याच्या दोन्ही बाजूंनी जातें असा अनुभव येतो. परंतु तेजाचे किरण जरी पाण्यामध्ये शिरले, तरी ते पाणी पूर्वाप्रमाणेच चोहोकडून वाहत असत. यावरून त्या पाण्याचे अवयव दूर न करता तेजाचे किरण आत शिरतात असे मानावे लागते. तेव्हा जलापेक्षाही तेज हे अधिक सूक्ष्म आहे असे सिद्ध होते. येथेही जलापेक्षा तेज अधिक सूक्ष्म असण्याचे कारण ‘ जलापेक्षा तेजामध्ये रस हा गुण कमी आहे ’ हेच मानणें सयुक्तिक आहे.

३ तेजामध्येही वायूचा प्रवेश होतो. कारण, ऊन पडले असता त्यामधूनही वारा वाहतो असा अनुभव आहे. आता धोंडा किंवा पाणी वगैरे पदार्थ केंफिले असता ते देखील उन्हामधून जातात, पण तेजाचे किरण दूर करून ते जातात, म्हणूनच त्याची सावली पडलेली दृष्टीस पडते. परंतु उन्हामधून वारा वाहत असताना त्याची सावली बिलकूल पडत नाही. यावरून वारा हा तेजाचे किरण दूर न करताच त्यामधून वाहतो असे मानावे लागते. तेव्हा तेजापेक्षाही वायु अत्यंत सूक्ष्म आहे असे सिद्ध होते. येथे देखील तेजापेक्षा वायु अत्यंत सूक्ष्म असण्याचे कारण ‘ तेजापेक्षा वायूमध्ये रूप हा गुण कमी आहे ’ हेच मानणें सयुक्तिक आहे.

४ न टाळण्याबोगा.

५ कारण, ज्या वस्तूपेक्षा दुसरी कोणतीही वस्तु सूक्ष्म नाही त्या वस्तूला ‘ परमाणु ’ म्हणतात.

६ पूर्वोक्ता १।२।३ टिपा पहा.

७ जर कदाचित् गंध हाच एक गुण सर्वांचा आहे असे मानले तर हे दोष येतात. आता रूप हाच एक गुण सर्वांचा मानला तर रूपापेक्षा इतर गुण उपलब्ध होणार नाहीत इत्यादि दोष येतील.

ठिकाणीं रस, रूप आणि स्पर्श उपलब्ध होणार नाहीत. कारण, कारणाच्या गुणांपासून कार्याचे गुण उत्पन्न होतात. किंवा 'सर्वच परमाणूंना चार चार गुण आहेत' असे तरी मानले पाहिजे; आणि असे मानले म्हणजे मग उदकाच्या ठिकाणीं देखील गंध उपलब्ध होईल; तेजाच्या ठिकाणीं देखील गंध आणि रस उपलब्ध होतील; आणि वायूच्या ठिकाणीं देखील गंध, रूप आणि रस उपलब्ध होतील; पण असे व्यवहारांत दृष्टीस पडत नाही. म्हणून या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद बरोबर नाही. (१६)

अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा ॥ १७ ॥

१७ आणि (तुझ्या मताचा शिष्ट लोकांनीं) अंगीकार केला

नसल्यामुळे- (ही) त्याचा सर्वथैव त्याग

(करावा). (३)

वेदपरंपरात अशा 'मनु' वगैरे कांहीं लोकांनीं प्रधानकारणवादाचा 'सत्कार्य-वाद' वगैरे कांहीं गोष्टींना उपयोग होतो या मुद्द्यावर अंगीकार केला आहे. परंतु या परमाणुकारणवादाचा कोणत्याही शिष्ट लोकांनीं कोणत्याही अंशानें अंगीकार केलेला नाही; म्हणून या वादाचा वेदाभिमाना लोकांनीं सर्वथैव त्याग करावा.

शिक्षाय, वैशेषिक हे आपल्या शास्त्राचे विपर्यभूत असे सहा पदार्थ मानतात. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय ही त्या सहा पदार्थांचीं नावे होत. ह्या पदार्थांचीं लक्षणें भिन्न भिन्न आहेत, आणि (म्हणून) 'मनुष्य, घोडा, ससा यांप्रमाणें हे पदार्थ परस्परपासून अत्यंत भिन्न आहेत' असे ते मानतात. असे मानून

१ साख्य-शास्त्राचा.

२ कारण, वेदान्ताप्रमाणें सांख्य लोकांनीं मुद्दा आपल्या शास्त्रामध्ये 'सत्कार्यवाद' वगैरे कांहीं गोष्टी सिद्ध केल्या असल्यामुळे त्या गोष्टी त्या शास्त्रावरूनही समजतात. अशा रीतीने त्या शास्त्राचा त्या गोष्टींना उपयोग होतो.

३ येथून माध्यकारांनीं वैशेषिक मतावर सूत्रात सांगितलेल्या दोषांहुन व्यतिरिक्त असे आणखी दोष देण्यास आरंभ केला आहे.

४ शास्त्रामध्ये प्रतिपादन केलेली मुख्य तत्वे.

५ ज्या पदार्थांमध्ये गुण राहतात त्या पदार्थांना 'द्रव्य' म्हणावे. उदा०:- घट, पट वगैरे. घट, पट वगैरेमध्ये रूप, रस वगैरे गुण आहेत. ज्या पदार्थांमध्ये गुण राहत नसून जाति राहते आणि जो पदार्थ स्वतः कर्मरूप नव्हे त्या पदार्थांना 'गुण' म्हणावे. उदा०:- रूप, रस, वगैरे- रूप वगैरे पदार्थांमध्ये रूप वगैरे इतर गुण राहत नाहीत आणि रूप वगैरेमध्ये रूपच वगैरे जातो राहत असतात; व रूप वगैरे हे स्वतः कर्म नव्हेत म्हणजे ते कर्माहुन निघळे आहेत. जो पदार्थ उपयोग आणि

पुन्हा ते त्याच्या उलट 'गुण, कर्म वगैरे वाक्रीचे पाच पदार्थ द्रव्य-नामक पदार्थांवर अवलंबून आहेत' असे मानतात. पण हे त्याचे मानणे बरोबर नाही. कसे म्हणाल तर असे — ज्याप्रमाणे व्यवहारामध्ये सप्ता, कुरा, पळस वगैरे वस्तू परस्परापासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळे परस्परावर अवलंबून असत नाहीत, त्याप्रमाणे द्रव्य, गुण वगैरे पदार्थांही परस्परापासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळे त्यांपैकी गुण, कर्म वगैरे पदार्थ द्रव्य-नामक पदार्थांवर अवलंबून असू शकणार नाहीत. बरे, आता (तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे) 'गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यावर अवलंबून आहेत,' असे मानले तर मग त्यावरून (उलट) असे सिद्ध होईल की द्रव्य असताना ते असतात व द्रव्य नसताना ते नसतात, म्हणून द्रव्यच भिन्न भिन्न आकार

विभाग याचे असमवायिकारण होतो त्याला 'कर्म,' म्हणावे उदा०— मनुष्य वगैरेचे चालणे. हा चालण्यापासून पुढील देशाशी संयोग होतो आणि मागील देशाशी विभाग होतो जो पदार्थ नित्य आणि एक असा असून अनेक पदार्थांमध्ये समवायसंबंधाने राहतो त्याला 'सामान्य' म्हणावे सामान्यालाच 'जाति' असे म्हणतात उदा०—घटत्व, पटत्व वगैरे घटत्व हे नित्य आहे कारण, घटाचा नाश झाला तरी घटत्वाचा नाश होत नाही तसेच, घट जरी अनेक आहेत तरी त्या सर्वांमध्ये घटत्व हे एकच आहे, य तें पटत्व त्या घटामध्ये समवायसंबंधाने राहतें जो पदार्थ नित्यद्रव्यामध्ये राहून त्या नित्यद्रव्याचा परस्परांमधील भेद दाखवितो, त्याला 'विशेष' म्हणावे उदा०— परमाणू वरील एक प्रकारचे धर्म हे धर्म परमाणूस्वरूपी नित्यद्रव्यावर राहतात, आणि हे धर्मच परमाणूमधील परस्परभेदाचे दर्शक आहेत, ते असे. — ज्याअर्थी लोकामध्ये घट, पट वगैरे हजारों वस्तू भिन्न भिन्न प्रकारच्या आढळतात, त्याअर्थी त्या वस्तूंचे मूलकारण जे परमाणू ते भिन्न भिन्न प्रकारचे असले पाहिजेत कारण, कारणांमध्ये भेद असल्याशिवाय कार्यांमध्ये भेद असू शकत नाही आता प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळा धर्म असल्याशिवाय परमाणूमध्ये भेद आहे असे म्हणता येत नाही म्हणून प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळा धर्म राहतो असे मानावे लागते या कल्पिलेल्या धर्मानाच 'विशेष' असे म्हणतात या विशेषामुळेच परमाणूमधील भेद सिद्ध करता येतो म्हणून हे विशेष परमाणूमधील भेदाचे दर्शक होत जो पदार्थ सबंधरूपी असून नित्य आहे त्याला 'समवाय' म्हणावे उदा०—रूप वगैरे गुणाचा घटायी सबंध हा सबंध नित्य आहे, त्याचा नाश नाही कारण, घटायी असबद्ध असे त्याचे रूप के हाही उपलब्ध होत नाही. ते नेहमी घटायी सबद्धच असते याप्रमाणे द्रव्य, गुण वगैरे सहा पदार्थांची भिन्न भिन्न लक्षणे आहेत अभाव हा सातवा पदार्थ जरी कणादाने वरील सहा पदार्थांबरोबर मुराने सांगितला नाही तरी तो त्याला समत आहे असे त्याचे अनुयायी म्हणतात

६ कारण, 'गुण', 'कर्म' वगैरे पाच पदार्थांना नेहमी द्रव्याची जरूर असते कारण, ते पाच पदार्थ द्रव्य असेल तरच असतात, द्रव्य नसेल तर कधीही असत नाहीत. आता, सामान्य आणि समवाय हे दोन पदार्थ जरी गुण-कर्मांवरही असतात, तरी तेथेही द्रव्य आहेच. कारण गुण-कर्मांना द्रव्याची जरूर आहेच

७ कारण, 'सहा असेल तरच द्रव्य असते' असा काही नियम नाही.

वैरींच्या योगानें भिन्न भिन्न शब्दांचा आणि ज्ञानाचा विषय होतें. ज्याप्रमाणें देवदत्त हा एकच असून भिन्न भिन्न अंस्थांच्या योगानें भिन्न भिन्न शब्दांचा आणि ज्ञानाचा विषय होतो, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. पण असें मानलें म्हणजे साख्याचाच सिद्धान्त मानव्यासारखा होतो, व स्वतःचा सिद्धान्ताच्या उलट गोष्ट मानव्यासारखी होते.

शक्ता — धूम हा अग्नीपासून भिन्न असूनही तो अग्नीवर अवलंबून आहे असें दृष्टीस पडतें. 'उत्तर — असें दृष्टीस पडतें खरें, परंतु 'अग्नि आणि धूम हे भिन्न आहेत' अशी प्रतीति होत असल्यामुळे 'ते परस्परपासून भिन्न आहेत' असा आम्ही निश्चय करतो. परंतु 'पादरी घोंगडी', 'तावडी गाय', 'निळें कमळ' वगैरे ठिकाणीं तीं तीं द्रव्येच त्या त्या रूपानीं भोंसतात. त्यामुळे अग्नि आणि धूम याप्रमाणें 'द्रव्य आणि गुण हे परस्परपासून भिन्न आहेत' अशी प्रतीति होत नाहीं; तेव्हा गुण हे द्रव्यात्मकच होत. अशाच रीतीनें 'कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय हे द्रव्यात्मक आहेत' असें जाणानें.

आता 'द्रव्य आणि गुण हे अयुतसिद्ध असल्यामुळे गुण हे द्रव्यावर अवलंबून आहेत' असें म्हणशील तर मग आम्ही असें विचारतो कीं अयुतसिद्धत्व म्हणजे

८ एकाच घटाला 'वर्तुल' वगैरे आकारामुळे 'घट' हा शब्द लागतो आणि पादरेपणाच्या आकारामुळे त्यालाच 'पादरा' हा शब्द लागतो 'पादरा' म्हणून काहीं घटालेरीज निराळा पदार्थ नाहीं कारण, घटालेरीज निराळा असा त्यामधील पादरा पदार्थ कधीही उपलब्ध होत नाहीं.

९ एकाच घटाचें 'वर्तुळ' वगैरे आकारामुळे 'हा घट आहे' असें ज्ञान होतें आणि पादरेपणाच्या आकारामुळे त्या घटाचेंच 'हा पादरा आहे' असें ज्ञान होतें

१० बाल्यावस्था, तरुण्यावस्था, आणि वृद्धावस्था यांच्या

११ बाल, तरुण आणि वृद्ध हे शब्द एकाच देवदत्ताला लागतात; आणि त्या एकाच देवदत्ताची 'हा बाल आहे, हा तरुण आहे, हा म्हातारा आहे' अशा प्रकारचीं अनेक ज्ञानें होतात.

१२ 'गुण आणि गुणी हे एकच आहेत' हा सिद्धांत होय वेदान्त्याचाही हाच सिद्धांत आहे

१३ 'द्रव्यापेक्षा गुण निराळे आहेत' या सिद्धांताच्या

१४ तेव्हा 'एका पदार्थावर अवलंबून दुसरा पदार्थ अवलंबून म्हणजे ते दोही पदार्थ एकच असतात' हा नियम खोटा ठरतो तेव्हा गुण जरी द्रव्यावर अवलंबून असले तरी 'ते द्रव्यापेक्षा निराळे आहेत' असें मानण्यास काहीं हरकत नाहीं असा शक्याचचा अभिप्राय आहे

१५ घोंगडीपेक्षा 'पादरा' म्हणून काहीं निराळा पदार्थ उपलब्ध होत नाहीं तत्पर्य— 'जे दोन पदार्थ निरनिराळे उपलब्ध होत नाहीं ते दोही एकच होत' हा नियम सरा आहे असें मानण्याला काहीं बाध येत नाहीं

१६ कारण, गुणाप्रमाणें कर्म वगैरे पदार्थ देखील द्रव्यापेक्षा निराळे उपलब्ध होत नाहींत.

१७ आणि अयुतसिद्ध असल्यामुळेच ते गुण द्रव्यापेक्षा निराळे उपलब्ध होत नाहींत तेव्हा 'निराळे उपलब्ध होत नाहींत' एवढ्याच गोष्टीवरून जे वेदान्ती लोकानीं द्रव्यगुणांचें ऐक्य मानलें

कायः अयुतसिद्धत्वं म्हणजे (दोन वस्तूंचे) पृथक् प्रदेश नसणे, किंवा पृथक् काल नसणे, किंवा पृथक् स्वभाव नसणे ? यापैकी कोणताही अर्थ घेतला तरी जुळत नाही. प्रथमतः 'पृथक् प्रदेश नसणे' असा अर्थ घेतला तर तुम्हा स्वतःचा सिद्धांत विरुद्ध होईल. कसा म्हणशील तर असाः—'तंतूंपासून उत्पन्न झालेला पट तंतुरूपी प्रदेश व्याप्त करतो' असें तू मानतोस; 'पटरूपी प्रदेश व्याप्त करतो' असें तू मानीत नाहीस. परंतु 'पटाचे शुक्लत्व वगैरे गुण पटरूपी प्रदेश व्याप्त करतात' असें तू मानतोस; 'तंतुरूपी प्रदेश व्याप्त करतात' असें तू मानीत नाहीस. कणादाचें सूत्रही असेंच आहेः—'द्रव्ये नवीन द्रव्यांना उत्पन्न करतात; व गुण नवीन गुणांना (उत्पन्न करतात)' (वै.सू. १।१।१०). तंतुरूपी कारण—द्रव्ये पटरूपी कार्य—द्रव्याला उत्पन्न करतात. तसेंच, शुक्लत्व वगैरे तंतूंचे गुण पटरूपी कार्य—द्रव्यामध्ये (आपल्यासारखे) नवीन शुक्लत्व वगैरे गुण उत्पन्न करतात, असें वैशेषिक मानतात. पण या मताला 'द्रव्य आणि गुण ह्यांचे पृथक् प्रदेश नसतात' असें मानलें असतां बाध येईल. 'वै', आतां अयुतसिद्धत्वं म्हणजे 'पृथक् काल नसणे' असा अर्थ घेतला तर मग गाईचें उजवें आणि डावें शिंग हीं दोन्ही अयुतसिद्ध होऊं लागतील. त्याप्रमाणेच, अयुतसिद्धत्वं म्हणजे 'पृथक् स्वभाव नसणे' असा अर्थ घेतला तर द्रव्य आणि गुण ह्यांच्यामध्ये भेद संभवणार नाही. कारण, ज्यांचा पृथक् स्वभाव नसतो ते एकच आहेत अशी प्रतीति होते.

आहे तें बरोबर नाही. कारण, द्रव्यापेक्षा गुण निराळे उपलब्ध होत नाहीत याचें कारण त्याचें 'ऐक्य' न-हे, तर 'अयुतसिद्धत्वं' हें होय असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१८ निरनिराळ्या आशय.

१९ दोन वस्तूंच्या उत्पत्तीचा भिन्न भिन्न काल नसणे.

२० स्वरूप.

२१ 'तंतू हे पटाचे आशय आहेत' असें.

२२ 'पटाचा आशय पटच होय' असें.

२३ कारण, आपणच आपला आशय होत नाहीं.

२४ 'शुक्लत्व वगैरे गुणांचा पट हा आशय आहे' असें.

२५ 'पटाच्या शुक्लत्व वगैरे गुणांचा तंतू हा आशय आहे' असें.

२६ आणि अयुतसिद्धत्वाचा पहिल्या अर्थ घेतला असता असें मानणें भागच आहे.

२७ कारण, त्या दोन शिंगांच्या उत्पत्तीचा काल भिन्न भिन्न नाही.

तसेंच, ज्या वस्तू 'युतसिद्ध' आहेत त्यांच्यामधील जो संबंध तो संयोग होय व ज्या वस्तू 'अयुतसिद्ध' आहेत त्यांच्यामधील जो संबंध तो समवाय होय' असें वैशेषिकांचें मत आहे. पण तेंही खोटेंच आहे. कारण, कार्याच्या पूर्वी अस्तित्वांत असलेलें जें कारण तें अयुतसिद्ध होऊं शकत नाहीं. आतां, असें म्हणशील कीं आमचें अयुतसिद्धत्व हें दोन संबंधी वस्तूपैकीं एकावरच अवलंबून आहे; त्यामुळें अयुतसिद्ध जें कार्य त्याचा कारणाशीं जो संबंध त्यालाच आम्ही समवाय असें म्हणतो; तर त्यावर आमचें उत्तरः— असें मानलें तरी पूर्वी अस्तित्वांत नसलेलें म्हणजे ज्याला स्वरूप प्राप्त झालें नाहीं, असें जें कार्य त्याचा कारणाशीं संबंध होऊं शकत नाहीं. कारण, संबंधाला दोन वस्तू लागतात. वरें, 'कार्य अस्तित्वांत आल्यानंतर तें कारणाशीं संबद्ध होईल' असेंही तुला म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें म्हणजे 'कार्य हें कारणाशीं संबद्ध होण्यापूर्वी अस्तित्वांत आहे' असें तूं मानल्यासारखें होतें. पण तसें मानलें तर (कार्य देखील) अयुतसिद्ध होणार नाहीं. त्यामुळें 'कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये संयोग आणि विभाग नसतात' या तुझ्या तत्वाला वाध येईल. शिवाय, ज्याप्रमाणें नुनतेंच उत्पन्न झालेल्या आणि

२८ परस्परावर अवलंबून राहणाऱ्या.

२९ उदा०:— घट आणि पट यांचा संबंध. घट आणि पट यापैकीं पट हा घटावाचून राहतो व घट हा पटावाचून राहतो.

३० परस्परावर अवलंबून राहणाऱ्या.

३१ उदा०:— द्रव्य आणि गुण यांचा संबंध. द्रव्य आणि गुण यापैकीं गुण हा द्रव्यावाचून राहत नाही व द्रव्य हें गुणावाचून राहत नाही.

३२ 'घटावर जे रूप वेगरे गुण आहेत त्याचें घट हें द्रव्य कारण आहे' असें वैशेषिकांनीं मानलें आहे. आतां, कार्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी निदान एक क्षणभर तरी कारण अस्तित्वांत असलें पाहिजे; तरच त्याच्यापासून कार्य उत्पन्न होण्याचा संभव असतो तेव्हा गुणांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी घट अस्तित्वांत असल्यामुळे त्याला 'अयुतसिद्ध' म्हणता येत नाहीं.

३३ गुणाशिवाय घट राहू शकतो; पण गुण मात्र घटाशिवाय कधी राहू शकत नाहींत. एवढ्यावरूनच घटाचे गुण अयुतसिद्ध होतात. आणि जो पदार्थ ज्या पदार्थांमुळे अयुतसिद्ध होतो त्या पदार्थांचा त्या पदार्थांशीं समवायसंबंध असतो असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

३४ 'घटाशिवाय घटाचे गुण राहू शकत नाहींत' असे जें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे त्याचा अर्थ 'घटाचा संबंध झाल्याशिवाय त्याच्या गुणांची उत्पत्ति होत नाहीं' असाच होतो. पण असें म्हटलें म्हणजे गुणांची उत्पत्ति होण्यापूर्वी घटाचा संबंध कोणाशीं झाला तें सांगतां येत नाहीं.

३५ कारण, घट आणि त्याचे गुण हे दोघेही पृथक् पृथक् राहत असल्यामुळें त्या दोघांचा आरंभी एक क्षणभर तरी विभाग आहेच असें अर्थात् सिद्ध होतें; आणि दोन पदार्थांचा विभाग असून नंतर जो त्यांचा संबंध होतो त्याला सूत्र संयोग असें म्हणत असल्यामुळें त्याचा 'संयोगही आहे' असें सिद्ध होतें.

क्रियारहित अशा कार्यद्रव्याचा 'आकाश' वगैरे इतर विभु-द्रव्याशी जो संप्रभ होतो तो सयोगच होय, समवाय नव्हे असें तू मानतोस', त्याप्रमाणे कार्य-द्रव्याचा कारण-द्रव्याशी जो सवध होतो तो देखील सयोगच होईल, समवाय होणार नाही.

शिनाय, 'सयोगसवध किंवा समवायसवध हा सवधी पदार्थांहून व्यतिरिक्त पदार्थ आहे' अशाविषयी काही प्रमाण नाही. आता, असे म्हणशील की सवधी पदार्थांच्या नावाहून व्यतिरिक्त अशी सयोग आणि समवाय ही नावे आहेत, तसेच सवधी पदार्थांच्या ज्ञानाहून व्यतिरिक्त अशी सयोग आणि समवाय ही ज्ञाने होतात असा अनुभव आहे, यावरून 'सयोग आणि समवाय हे व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत' असे सिद्ध होते; तर त्यावर आमचे उत्तर— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, पदार्थ एक असूनही त्याचे स्वरूप आणि वाह-रूप ही पाहिली असता त्याला अनेक नावे असतात व त्याची अनेक ज्ञाने होतात असे दृष्टीस पडते. उदा—'देवदत्त हा एक असूनही त्याचे स्वरूप आणि सगंधरूप ही पाहिली असता त्याला मनुष्य, ब्राह्मण, श्रोत्रिय, उदार, बाल, तरुण, वृद्ध, पिता, पुत्र, नातू, बंधु, जावई इत्यादि अनेक नावे प्राप्त

३६ जरी घट पट वगैरे कार्यद्रव्यामध्ये चलन-वगैरे-क्रिया असते तरी त्या कार्य-द्रव्याचा आकाशाशी सयोग होण्याला क्रिया हे कारण लागत नसल्यामुळे येथे 'क्रियारहित' असे म्हटले आहे हा कारण, क्रिया उत्पन्न होण्यापूर्वी देखील आकाशाशी कार्य द्रव्याचा सयोग सवध असतो अथ ते वैशेषिक लोक मानतात

३७ यावरून 'सयोग सवध हा क्रियेमुळेच उत्पन्न होतो' हा नियम बरोबर नाही असे सिद्ध होते

३८ जेव्हा घट आणि पट याचा सवध होतो तेव्हा सवधी पदार्थांची घट, पट ही नावे आहेत आणि सवधाचे त्या नावापेक्षा निराळे 'सयोग' हे नाव आहे तसेच, 'समवाय' हे नाव देखील समवायीच्या नावापेक्षा निराळे असेच आहे

३९ 'हा घट आहे, हा पट आहे' अशी जी सवधी पदार्थांची ज्ञाने त्यापेक्षा 'हा सयोग आहे, हा समवाय आहे' अशी सवधाची ज्ञाने निराळी होतात

४० स्वतःचे रूप

४१ दुसऱ्याच्या सवधाने प्राप्त झालेले धर्म

४२ देवदत्ताचे हात पाय वगैरेनी युक्त जे स्वतःचे रूप त्यामुळे त्याला 'मनुष्य' हे नाव प्राप्त होते, व म्हणूनच 'तो मनुष्य आहे' असे सर्वदा ज्ञान होते

४३ वेद-पारगत

४४ देवदत्ताला 'पुत्र' वगैरेच्या सवधामुळे प्राप्त झालेले जे 'पितृत्व' वगैरे धर्म त्यामुळे त्याला 'पिता' वगैरे नाव प्राप्त होतात आता, दुसऱ्याच्या सवधामुळे एखाद्याला प्राप्त होणारे जे नाव ते तो सवध उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याला प्राप्त होत नाही उदा०—देवदत्ताला पुत्र होण्यापूर्वी 'पिता' हे नाव प्राप्त होत नाही परंतु स्वतःच्या रूपामुळे एखाद्याला प्राप्त होणारे जे नाव ते त्याला सर्वदा असते उदा०—देवदत्ताला 'मनुष्य' हे नाव सर्वदा असते दुसऱ्याच्या सवधावर ते अवलंबून असत नाही

होतात, व त्याची मनुष्य, ब्राह्मण, इत्यादि अनेक ज्ञाने होतात' असे व्यवहारात आढळून येते. तसेंच, 'रेव ही एकच असूनही ती भिन्न भिन्न स्थानाप्रत प्राप्त झाली असता तिला एक, दह, शत, सहस्र वगैरे अनेक नावे प्राप्त होतात व तिची एक, दह वगैरे अनेक ज्ञाने होतोंत' असे व्यवहारामध्ये आढळून येते. त्याप्रमाणेच सगधी पदार्थांना स्वतःची नावे असून व त्याची स्वतःची ज्ञाने होऊन शिवाय ते सगधी पदार्थच संयोग आणि समवाय या नावाचे व ज्ञानाचे विषय होतोंत, पण त्या नावावरून व त्या ज्ञानावरून 'संयोग आणि समवाय हे व्यतिरिक्त पदार्थ अस्तित्वात आहेत' असे सिद्ध होत नाही. एकंदरीत, व्यतिरिक्त पदार्थांचे अस्तित्व ओळखण्याचे चिन्ह जे त्या पदार्थांची उपलब्धि होणे ते संयोग आणि समवाय यांना नसल्यामुळे 'ते व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत' असे सिद्ध होत नाही. आता, 'जर सगधी पदार्थच सगधाच्या नावाचे व ज्ञानाचे विषय असतील तर त्या पदार्थांना ती नावे सदोदित मिळतील व त्याची ती ज्ञाने सदोदित होतील' असे म्हणू नये. कारण, 'त्या पदार्थांचे स्वरूप आणि बाह्यरूप ही पाहिली असता त्यांना अनेक नावे असतात व त्याची अनेक ज्ञाने होतोंत' असे आम्ही वर सांगितलेच आहे.

४५ 'हा मनुष्य आहे, हा ब्राह्मण आहे' अशा प्रकारची अनेक ज्ञाने

४६ एकच '२' हा आकडा '३३३' असा तीन वेळा मांडला असता शेवटच्या आकड्याला 'एक' असे म्हणतात मधल्याला 'दह' असे म्हणतात व पहिल्याला 'शत' असे म्हणतात व त्याची 'हा एक, हा दह, हा शत' अशी भिन्न भिन्न प्रकारची ज्ञाने होतात म्हणून एकदर सख्या 'तीनशे तहेतीस' होते पण वास्तविक पाहिले असता आकडा एकच आहे, भिन्न भिन्न प्रकारचा मुळीच नाही

४७ जेथे घट व पट यांचा संयोग असतो तेथे त्या घट व पट यांशिवाय संयोग म्हणून एक निराळा असा पदार्थ विलंबित उपलब्ध होत नाही फक्त, त्या घट व पट यांमध्ये काही अंतर न राहिल्यामुळे तेथे 'संयोग' हे नाव प्राप्त होतें व 'हा संयोग आहे' असे ज्ञान होतें

४८ निराळ्या

४९ 'अस्तित्वात असलेल्या इतर पदार्थांपेक्षा निराळी' अशी स्वतंत्र रीतीने त्या पदार्थांची उपलब्धि होणे

५० सगधी पदार्थांपेक्षा संयोग आणि समवाय हे पदार्थ निराळे उपलब्ध होत नसल्यामुळे

५१ जर 'संयोग' हा पदार्थ घट व पट यांशिवाय निराळा नसेल, तर संयोग हे नाव घट व पट यांना नेहमी मिळेल, म्हणजे घटपासून पट दूर अद्यतानाही मिळेल, व तेथे 'संयोग आहे' असे ज्ञान होईल

५२ जरी 'संयोग' हे नाव घट व पट यांचेच आहे, तरी ते नाव त्यांना स्वतःच्या रूपामुळे प्राप्त झालेले नाही, तर 'त्या दोन पदार्थांमध्ये अंतर नसणे' ह्या बाबत धर्मांमुळे प्राप्त झालेले आहे. म्हणून तो बाह्य धर्म जेव्हा असेल तेव्हाच ते नाव त्या घट व पट यांना मिळेल, भल्या वेळी

तसेंच, परमाणू, आत्मा आणि मन या तीन पदार्थांना प्रदेशा^३ नसल्यामुळे त्यांचा संयोग होऊ शकत नाही. कारण, ज्यांना प्रदेश आहेत अशा द्रव्यांचाच परस्परशी संयोग झालेला दृष्टीस पडतो. 'परमाणू, आत्मा आणि मन यांना कल्पित प्रदेश आहेत' असे म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, ज्या वस्तू खरोखर जगात विद्यमान नाहीत त्या आहेत अशी जर कल्पना केली तर अशा रीतीने वाटेळ ती वस्तु सिद्ध होऊ लागेल. कारण, 'अमक्याच अविद्यमान वस्तूचें अस्तित्व—मग तें युक्तिविरुद्ध असो किंवा नसो—कल्पावें त्यांहून ज्यास्त वस्तूचें अस्तित्व कल्पूं नये' असा नियम करण्याला कांहीं प्रमाण नाही. कल्पना ह्या स्वाधीन आहेत म्हणून त्या वाटेळ तितक्या करता येतील. शिवाय, वैशेषिकांनी कल्पिलेल्या सहा पदार्थांहून ज्यास्त शंभर किंवा हजार पदार्थ कां कल्पूं नयेत अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाही. वाटेळ त्या मनुष्याला वाटेळ ती वस्तु सिद्ध करता येईल. एखादा दयाळू मनुष्य 'प्राण्यांना दुःख देणारा हा संसार नसो' अशी कल्पना करील. तसेंच, दुसरा एखादा दुर्व्यसनी मनुष्य 'मुक्त झालेले लोक देखील पुन्हा उत्पन्न होवोत' अशी कल्पना करील. कारण, ते तशा कल्पना करू लागले असता त्यांना कोण आड येईल ?

शिवाय, सावयव अशा द्व्यणुकाचा (निरवयव अशा) आकाशाशी जसा 'निकट संबंध'^४ असत नाही, तसा त्या सावयव द्व्यणुकाचा निरवयव अशा परमाणूशी देखील 'निकट संबंध' असू शकत नाही. कारण, ज्याप्रमाणें लाख आणि लाकूड यांचा 'निकट

मिळणार नाही. ज्याप्रमाणें देवदत्त हाय जरी पिता आहे, तरी तो देवदत्त जन्मल्याबरोबर त्याला 'पिता' म्हणत नाहीत, तर त्याला पुत्र झाला म्हणजेच त्या पुत्राच्या संबंधानें त्याला 'पिता' असे म्हणतात, त्याप्रमाणेंच हें होय.

५३ अवयव.

५४ उदा० :- घट व पट यांचा संयोग. येथें घटाच्या कांहीं अवयवाचा पटाच्या कांहीं अवयवाशी संयोग झाला आहे, व याप्रमाणें ज्या ज्या ठिकाणी म्हणून कोणत्याही दोन वस्तूंचा संयोग होतो त्या त्या ठिकाणी त्या वस्तूंच्या अवयवाचाच परस्परशी संयोग होत असतो असा नियम आहे.

५५ जेथे दोन वस्तूंचा संबंध झाला असता त्या संबंधामुळे त्या दोन वस्तूंपैकी एका वस्तूच्या अवयवामध्ये दुसऱ्या वस्तूचे अवयव प्रविष्ट होतात त्या संबंधाला 'निकटसंबंध' म्हणतात. हा संबंध ज्या दोन वस्तूंचा होतो त्या वस्तूंपैकी एक पेटली अथवा जुएरी आपोआप पेटली जाते. हाच समवाय होय. आकाशाला मुळीच अवयव नसल्यामुळे त्याच्याशी दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचा निकटसंबंध होत नाही. म्हणूनच घटपटाचा जो आकाशाशी संबंध आहे त्याला वैशेषिक लोक 'संयोग-संबंध' म्हणतात, समवाय म्हणत नाहीत.

५६ तेव्हा परमाणू आणि द्व्यणुक यांमध्ये समवायसंबंध आहे असे म्हणतां येत नाही.

संबंध' संभैत तो त्याप्रमाणें आकाश आणि पृथ्वी वगैरे द्रव्यें यांचा 'निकटसंबंध' संभवत नाही. आतां, कार्य-द्रव्य आणि कारण-द्रव्य यांच्यामध्ये जो 'आश्रिताश्रय-भाव' आहे तो निराक्या रीतीनें जुळत नाही, म्हणून समवाय अवश्य मानला पाहिजे (आणि म्हणून अर्थात कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये भेद मानला पाहिजे) असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, तसें मानलें असतां 'इतरेतराश्रय' ह्या दोष येईल. कारण, 'कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये भेद सिद्ध झाला असतां त्यांच्यामध्ये आश्रिताश्रयभाव सिद्ध होतो व कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये आश्रिताश्रयभाव सिद्ध झाला असतां त्यांच्या-मध्ये भेद सिद्ध होतो' अशा रीतीनें 'कुंडवदन्याय'नें 'इतरेतराश्रय' दोष प्राप्त होईल. वेदान्ती तर, कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये भेदही मानीत नाहीत, किंवा त्यांच्या-मध्ये आश्रिताश्रयभावही मानीत नाहीत. कारण, त्यांच्या मतीं कार्य म्हणजे कारणाचाच एक प्रकारची अवस्था होय.

शिवाय, परमाणू हे मर्यादित असल्यामुळे त्यांना जितक्या दिशा असतील—सगल्या सैदा असोत, किंवा आठ असोत, किंवा दहा असोत—तितके अवयव असले पाहिजेत, व त्यांना अवयव असल्यामुळे ते अनित्य असले पाहिजेत; आणि सगळे परमाणूंना अवयव नाहीत व ते नित्य आहेत' हे जे वैशेषिकांचे सिद्धांत त्यांना बाध येईल. आतां 'भिन्न भिन्न दिशांमुळे झालेले जे भिन्न भिन्न अवयव तेच मोक्ष परमाणू होत' असें जर म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, परमाणू देखील आदिकारणापर्यंत सूक्ष्म होत होत

५७ म्हणूनच लाकूड ओढल्याबरोबर त्याच्याबरोबर लागून देतील ओढली जाते.

५८ द्रवणुक बगैरे.

५९ परमाणु बगैरे.

६० द्रवणुकाचे परमाणू हे 'आश्रय' आहेत आणि द्रवणुक हे 'आश्रित' आहे असा भाव.

६१ समवाय-संबंध न मानतां अन्य रीतीनें.

६२ एकाने 'कुंड' कोठें आहे असें विचारलें असतां दुसऱ्यानें जेथें बदर (घोरीचें झाड) आहे तेथें तें आहे असें उत्तर द्यावें आणि 'बदर' कोठें आहे असें विचारलें असतां जेथें 'कुंड' आहे तेथें तें आहे असें उत्तर द्यावें. पण यावरून त्यापैकी एकही कोठे आहे तें समजत नाही. यालाच 'कुंड-बदर-न्याय' म्हणतात.

६३ आणि भेद व आश्रिताश्रयभाव हे दोन्हीही सिद्ध होणार नाहीत.

६४ पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, आणि उत्तर अशा चार बाजूंच्या चार दिशा आणि वरची व खालची अशा दोन मिळून सहा दिशा.

६५ चार बाजूंच्या चार दिशा आणि त्यांच्यामधल्या ईशान्य, आग्नेय, नैर्ऋत्य, आणि वायव्य, अशा चार दिशा मिळून आठ दिशा.

६६ वर सांगितलेल्या आठ दिशा आणि वरची व खालची ह्या दोन मिळून दहा दिशा.

नाश पावूं शकतात. ज्याप्रमाणे पृथ्वी ही द्रवणुक वगैरेपेक्षा अत्यंत स्थूल असून व (तुझ्या मती) खरोखर अस्तित्वांत असून देखील नाश पावते, नंतर पृथ्वीच्या जातीचे दुसरे सूक्ष्म पदार्थ नाश पावतात, व नंतर द्रवणुक नाश पावते, त्याप्रमाणे परमाणू देखील पृथ्वीच्या जातीचे असल्यामुळे नाश पावले पाहिजेत. आतां, 'परमाणू जरी नाश पावले पाहिजेत, तरी ते आपल्या अवयवांच्या विभागामुळेच नाश पावले पाहिजेत' असे जर म्हणशील तर ते खरोखर नाही. कारण, 'ज्याप्रमाणे घृताचे काठिन्य नष्ट होते त्याप्रमाणे (परमाणूंचे देखील काठिन्य नष्ट होऊन) त्यांचा नाश होऊ शकतो' असे आम्हीं मार्गे सांगितलेच आहे. ज्याप्रमाणे घृत, सुवर्ण, वगैरे पदार्थांच्या अवयवांचा विभाग न होतांनाही अग्नीच्या संयोगामुळे ते पदार्थ वितळून त्यांच्या काठिन्याचा नाश होतो, त्याप्रमाणे परमाणू देखील परमकारणाच्या स्थितीप्रत प्राप्त होऊन त्यांच्या काठिन्य वगैरे धर्मांचा नाश होईल.

तसेंच, कार्याची उत्पत्ति देखील अवयवांच्या संयोगानेच फेवल होते असे नाही. कारण, क्षीर, उदक वगैरेच्या अवयवांचा निराळा संयोग न होऊनही त्या पदार्थापासून दही, बर्फ वगैरे कार्याची उत्पत्ति होते असे दृष्टीस पडते. तेव्हा (एकंदरीत) हा परमाणु-कारण-वाद अत्यंत दुर्बल अशा युक्तींनी सिद्ध केला आहे, व तो 'ईश्वर जगाचे उपादानकारण आहे' असे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशी विरुद्ध आहे, व त्याचा वेदपारंगत, असे जे 'मनु' वगैरे शिष्ट लोक खांनी अंगीकार केला नाही. म्हणून त्याचा सर्वथैव त्याग करावा. 'ज्याला आपल्या कल्याणाची इच्छा आहे त्याने' असे ईश्वर घाळून (सूत्र) पूर्ण करावे. (१७)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठराव्या सूत्रापासून सत्ताविंशत्या सूत्रापर्यंत दहा खंडे आहेत. सारांशः—(सू० १८) आतां येथून बौद्ध लोकांचे खंडन करणे आहे. बौद्ध लोकांमध्ये तीन प्रकार आहेत. कोणी सर्व जग खरे मानतात; हेच 'बाह्यार्थवादी' होत. कोणी विज्ञान तेवढे खरे मानतात; हेच 'विज्ञानवादी' होत. आणि कोणी तर कांहींच खरे मानीत नाहीत; हेच 'भून्यवादी' होत त्यापैकी जे लोक सर्व जग खरे मानतात म्हणजे 'चार प्रकारच्या परमाणूंपासून पृथ्वी, जल, तेज आणि वायु ह्या चार घातू उत्पन्न होतात, आणि रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या पांच स्कंधांपासून ज्ञान वगैरे सर्व अंतर्गामी वस्तू उत्पन्न

६७ घट पट वगैरे पार्थिव पदार्थ.

६८ परंतु परमाणूंना अवयव नसल्यामुळे त्यांचा नाश होत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

६९ हे शब्द सूत्रामध्ये अभ्याहृत आहेत असे समजावे. म्हणजे 'कल्याणेच्छु मनुष्याने तुझ्या (वैशेषिकाच्या) मताचा त्याग करावा' असा सूत्राचा अर्थ जाणावा.

होतात' असें मानतात. त्यावर उत्तर—अनेकत असे जे परमाणू आणि स्फंध, त्याचा समुदाय वनविणारा ह्या मती कोणीच सांगता येत नाही. कारण, हे लोक आत्म्यामुद्धा सर्व वस्तू ध्वनिक मानतात बरे, आता 'आपोआपच समुदाय वनतात' असें म्हणावें तर ते समुदाय नेहमीच वनू लागतील. एकंदरीत समुदाय वनविणारा कोणी नसल्यामुळे सर्व ससार लुप्त होईल. (सू. १९) आता, बौद्ध लोक जे म्हणतात की 'अविद्या वगैरे पदार्थ हे एकमेकांचीं कारणे होत असल्यामुळे ससार संभवतो, ते अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपी आहेत; आणि रहाटगाड्याप्रमाणे - एकसारखा त्याचा प्रवाह सुरू आहे, तेव्हा अर्थातच समुदाय सिद्ध होतो' तें त्याचें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, समुदायरूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते सिद्ध झाले म्हणजे मग ते पुढील पदार्थांच्या उत्पत्तीच कारण होतील, परंतु ते समुदायच कसे सिद्ध होतात ते अद्यापि सांगता येत नाही. आता 'समुदाय अर्थातच सिद्ध होतो' असें जे त्यांनीं म्हटलें आहे त्यावरून समुदायाचें अस्तित्व मान सिद्ध होईल, पण समुदायाच्या उत्पत्तीचें काहीं तरी निराळे कारण सांगितलेंच पाहिजे, आणि तें तर त्यांना काहींच सांगता येत नाही आता 'अविद्या वगैरे पदार्थच समुदायाचेंही कारण होतात' असें म्हणावें तर तेही बरोबर नाही. कारण, स्वतःच समुदायरूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते आपणच आणें कसे कारण होतील ? आता, 'जगातील समुदायरूपी जे हे सर्व पदार्थ ते प्रत्येक क्षणीं एकामागून एक असे समुदायरूपच एकदम उत्पन्न होतात' असें मानलें तरी दोष येतोच. कारण, 'पहिल्या समुदायापासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो थेट पहिल्यासारखाच होतो' असा नियम मानला तर मनुष्याला देवाचें किंवा पशुपक्ष्याचें शरीर प्राप्त होणार नाही. बरे, न मानला तर प्रतिक्षणीं जें निराळें शरीर उत्पन्न होते तें देखील कदाचित् मनुष्याला एकदम हत्तीचें किंवा देव वगैरेंच प्राप्त होईल. शिवाय, ज्याच्या भोगाकरिता हा समुदाय उत्पन्न होतो तो स्थिर भोक्ताच याच्या मतीं नाही. तेव्हा अर्थातच भोगाची इच्छा करणारा कोणी नसल्यामुळे हे समुदाय सिद्ध होणार नाहीत (सू. २०) शिवाय, 'पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्तरक्षणाच्या पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण आहे' असें जे या बौद्धाचें मत आहे, ते बरोबर नाही. कारण, पूर्वक्षणाचा पदार्थ पूर्वक्षणाच नष्ट होत असल्यामुळे तो उत्तरक्षणाच्या पदार्थांचें कारण होऊ शकत नाही आता, 'पूर्वक्षणाचा पदार्थ काहीं व्यापार करून नष्ट होतो व त्या व्यापाराच्या योगानेंच उत्तरक्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होतो' असें म्हणावें तर पूर्वक्षणाच्या पदार्थांच्या व्यापाराच्या योगानेंच उत्तरक्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होतो' अशी निदान दोन धन तरी स्थिति मानावी उत्पत्तीचा एक क्षण आणि व्यापार करण्याचा दुसरा क्षण अशी निदान दोन धन तरी स्थिति मानावी लागेल आता, उत्पत्ति हाच त्याचा व्यापार मानावा तरी देखील जुळत नाही कारण, या बौद्धाच्या मतीं कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीच कारणाचा नाश होत असल्यामुळे कार्यामध्ये कारणाचें स्वरूप उतरण्याला काहींच मार्ग नाही आणि त्याशिवाय जर कार्यकारणभाव मानला तर घट्यापासून पट्टी उत्पन्न होईल. शिवाय, उत्पत्ति आणि नाश हे वस्तूचें जर स्वरूपच असेल तर 'वस्तु, उत्पत्ति, आणि नाश' हे तीन शब्द पर्यायच होतील. बरे, वस्तूच्या पहिल्या आणि शेवटच्या अवस्थांची उत्पत्ति आणि नाश हीं नावें असतील तर वस्तूचा तीन क्षणाशीं सबंध मानावा लागेल. बरे, वस्तूचा उत्पत्ति आणि नाश यांच्याशीं काहींच सबंध नसेल तर वस्तु नित्य होऊं लागेल. आता, 'उत्पत्ति आणि नाश म्हणजे दर्शन आणि अदर्शन होय' असे जरी मानलें तरी देखील वस्तु नित्यच होईल. कारण, दर्शन आणि अदर्शन हे द्रष्ट्याचे धर्म असल्यामुळे त्याचा वस्तूशीं काहीं संबंध पोंढोचत नाही. एकंदरीत हे बौद्धमत बरोबर नाही. (सू. २१) शिवाय, या मतीं ध्वनिक वस्तूमध्ये कार्यकारणभाव संभवत नसल्यामुळे 'चार प्रस्तरांच्या कारणापासून चिच आणि चैत्रिक वस्तू उत्पन्न होतात' ही त्यांचीच प्रतिज्ञा नष्ट होईल. आणि कार्यकारणभाव सोडलाच तर सर्व वस्तू सर्व ठिकाणीं उत्पन्न होतील. बरे,

“उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होईपर्यंत पूर्वक्षणचा पदार्थ राहतो” असें मानले तरी ‘सर्व वस्तू क्षणिक आहेत’ ही प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. (सू. २२) “बुद्धिपूर्वक जो वस्तूचा नाश हो ‘प्रतिबंधानिरोध’ होय आणि प्रतिक्षणी साहजिक रीतीनें होणारा जो वस्तूचा नाश तो ‘अप्रतिबंधानिरोध’ होय” असे जे दोन प्रकारचे नाश बौद्ध लोकांनीं मानले आहेत ते संभवत नाहीत. कारण, हे नाश वस्तूच्या प्रवाहाचे म्हणावे तर वस्तू कायम असताना त्याच्या प्रवाहाचा नाश संभवत नाही. बरे, हे नाश वस्तूचेच म्हणावे तरी बरोबर नाही. कारण, अस्तित्वात असलेल्या कोणत्याही वस्तूचा सर्वदा नाश संभवत नाही. (सू. २३) शिवाय, या बौद्धांच्या मतीं अविद्या बौधेरचा नाश हा तत्त्वज्ञानामुळेच होत असेल तर ‘प्रत्येक क्षणीं सर्व वस्तूचा आपोआप नाश होतो’ हा सिद्धांत टाकावा लागेल. बरे, आपो-आपच जर नाश होईल तर अविद्या बौधेरच्या नाशकरिता जो ज्ञानमार्गाचा उपदेश त्यांनीं केला आहे तो न्यर्थ होईल. (सू. २४) शिवाय, हे बौद्ध लोक ‘आकाश ही भावरूप वस्तू नाही’ असे म्हणतात ते बरोबर नाही. कारण, शुचीवरून ‘आकाश ही भावरूप वस्तू आहे’ असे समजते. तसेंच, ‘शब्द’ या गुणावरून आकाशाचे अनुमानही होत आहे. शिवाय, ‘आकाश म्हणजे आवरणचा अभाव’ असे म्हणणाऱ्यांच्या मतीं एक पक्षी उडत असताना तेथे ते पक्षीरूप आवरण विद्यमान असल्यामुळे ‘आवरणाचा अभाव आहे’ असे म्हणता येणार नाही. तेहा अर्थातच तेथे आकाश नसल्यामुळे दुसऱ्या पक्षाला उडण्याला जागा मिळणार नाही. आता, ‘जेथे पहिला पक्षी उडत नसेल तेथे दुसरा पक्षी उडेल’ असे म्हणतील तर या तुझ्या वाक्यात ‘जेथे’ या शब्दानें काय घेतोस ते सांग जे घेतील तेच आमचे आकाश होय. शिवाय, आकाश ही भावरूपी वस्तू नसेल तर ‘आकाश हे वायूचा आधार आहे’ हे तुमचेच बोलणे जुळणार नाही. शिवाय, ‘पूर्वी (२२ सूनात) सांगितलेले दोन नाश आणि आकाश हे तीन पदार्थ अभावरूपी आहेत’ असे मानून पुन्हा आपणच त्या तीन पदार्थांना नित्य मानतात. आता, जर पराच त्यांना नित्यत्व हा धर्म असेल, तर ते पदार्थ भावरूपीच होतील, अभावरूपी होणार नाहीत. (सू. २५) शिवाय, प्रत्येक मनुष्याला जे पूर्वी अनुभविलेल्या पदार्थांचे स्मरण होते ते या बौद्धांच्या मतीं संभवणार नाही. कारण, त्यांच्या मतीं आत्मा देखील क्षणिकच असल्यामुळे अनुभव घेणारा आत्मा तत्क्षणींच नष्ट होऊन गेला आहे शिवाय, ‘मी ते काळ पाहिले, मी हे ओळख पाहतो’ अशी पूर्वीच्या अनुभवाची जी ओळख सर्व मनुष्यांना पडते, तीही क्षणिक आत्मा मानला असता जुळणार नाही. तसेंच, ‘दर्शनाचा आणि स्मरणाचा कर्ता एकच आहे’ ही मोष्ट बौद्धांच्या देखील माकळून कर्ता येणार नाही आता ‘प्रत्येक क्षणचा आत्मा जरी भिन्न भिन्न आहे तरी त्या आत्म्यांमध्ये परस्परसादृश्य असल्यामुळे स्मरण बगैरे घडते’ असे म्हणतील तर त्यांचे सादृश्य तुला कसे समजेल ते सांग. कारण, तुही क्षणिकच असल्यामुळे तुला त्या अनेक आत्म्यांचे ज्ञान होणे अशक्य आहे. आता ‘ज्याप्रमाणे लोकात दोन वस्तूंमध्ये सादृश्य असते तसे हे सादृश्य नव्हे तर हे काही निराळेच आहे, ह्याला काही दोन वस्तूंची जरूर लागत नाही’ असे म्हणतील तर हे तुझें बोलणे तिहाइताच्या तर ध्यानात येणार नाहीच, पण तुझें तुला देखील समजेल असेल की नाही या विषयी संशयच वाटतो शिवाय, ‘सादृश्यामुळे हा व्यवहार होतो’ हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ‘हा आत्मा त्या आत्म्यासारखा आहे’ अशी प्रतीति न होता उलट ‘तोच आहे’ अशी प्रतीति होते शिवाय, सादृश्यामुळे कदाचित् दुसऱ्या वस्तूविषयी भ्रांति होते. परंतु ‘तोच मी आहे’ किंवा आता निराळाच झालो’ अशी मात्र भ्रांति कधी कोणालाही होत नाही. (सू. २६) शिवाय, हे बौद्ध लोक ‘पूर्वक्षणच्या पदार्थांच्या अभावापासून उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो अशा रीतीनें अभावापासून भाव उत्पन्न होतो’ असें

वर्णन करतात. पण हें त्याचें मत बरोबर नाही. कारण, अभावापासूनच जर भाव उत्पन्न होत असेल तर 'अंकुर वगैरेंचीं बीज वगैरे कारणें आहेत' असें मानणें व्यर्थ होईल. शिवाय, शशशृंग हें अभावरूपच असल्यामुळे आणि अभाव तेथून सर्व सारजेच असल्यामुळे शशशृंगापासूनही अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील. आता सर्व अभाव सारजे नाहीत, तर त्यामध्ये पुष्कळ प्रकार आहेत असें म्हणशील तर त्या अभावाचा अभावपणाच जाऊन त्याचा भावत्व प्राप्त होईल. शिवाय, घट, पट वगैरे कायें जर अभावापासून उत्पन्न होतील तर तीं अभावरूपच होतील. पण असें तर दृष्टीस पडत नाही. तात्पर्य, मृत्तिकेचीं पट वगैरे कायें पहा, सुवर्णाचीं रुचक वगैरे कायें पहा, सर्व ठिकाणीं स्थिर अशा भावरूपीं कारणापासूनच कायें उत्पन्न झालेलीं दृष्टीस पडत असल्यामुळे 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हें म्हणणें चुकीचें ठरतें. आता, जरी अंकुर उत्पन्न होतांना बीजाचा नाश झालेला दृष्टीस पडतो, तरी तेथें तें संशय बीज अंकुराचें कारण नाहीच; तर, अंकुरामध्ये प्रविष्ट होणारे असे जे काही बीजाचे स्थिर अवयव तेच अंकुराचें कारण आहेत असें समजावें, शिवाय या बौद्धांचे मत पाहिले असता लोक विनाकारण घोटाळयात मान पडतात. कारण, हे लोक एकीकडे 'चार प्रकारच्या कारणापासून चित्त आणि चैत्तिक पदार्थ उत्पन्न होतात' असें म्हणतात, आणि दुसरीकडे त्यांच्या उक्त 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' असें म्हणतात. (सू. २७) शिवाय, जर अभावापासूनच भाव उत्पन्न होत असेल तर अभाव हा सर्वांच्या जवळ तुल्यच असल्यामुळे शेतकऱ्याचें धान्य घरी बसूनच पिकेल. कुंभार, फोटी वगैरे लोकानीं काहीएक लटपट न करताच घट, पट वगैरे कायें तयार होतील. तात्पर्य, 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा सिद्धांत बरोबर नाही.]

समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ॥ १८ ॥

१८ दोन्ही कारणांपासून उत्पन्न होणारे समुदाय जरी

मानले तरी ते सिद्ध होत नाहीत. (४)

१ ह्या सूत्रापासून सूत्रकारानीं बौद्ध-मताचें खंडन करण्याला आरंभ केला आहे. याकरिता त्या मताची थोडक्यात माहिती देतो:— हे बौद्ध लोक माध्यमिक, योगाचार, सौमन्यिक आणि वैमार्थिक असे चार प्रकारचे आहेत. (१) ज्ञान आणि ज्ञेय असे जे दोन प्रकारचे पदार्थ जगामध्ये उपलब्ध होतात ते सर्व शून्य आहेत, म्हणजे 'त्यापैकी एखादी पदार्थांला ररे अस्तित्व नाही' असा गुरूने (म्ह. बुद्धाने) उपदेश केल्यानंतर गुरूवर पूर्ण विश्वास ठेवून ती गोष्ट ज्या शिष्यानीं कवळ केली ते शिष्य 'माध्यमिक' होत. ह्याना 'माध्यमिक' म्हणण्याचें कारण असें की ह्याची बुद्धि मध्यम आहे: गुरूने सांगितलेली गोष्ट ह्यांना समजली म्हणून ह्याची बुद्धि अगदीच मंद आहे असें म्हणता येत नाही, व गुरूने सांगितलेली गोष्ट संभवनीय आहे किंवा नाही हा विचार ह्यांना करता आला नाही म्हणून ह्याची बुद्धि तीव्र आहे असेही म्हणता येत नाही. (२) जे शिष्य 'जेव बस्तू अस्तित्वात नाहीत हे बरोबर आहे; परंतु ज्ञान अस्तित्वात नाही असे मान म्हणता येत नाही, कारण, जर ज्ञानच नसेल तर सर्व जग आधळें होईल असा आक्षेप करून 'ज्ञान तेवढें ररे आहे' असे मानतात ते 'योगाचार' होत. ह्या शिष्यांच्या ठिकाणीं योग आणि आचार ह्या दोन्ही गोष्टी असल्यामुळे ह्याना 'योगाचार' म्हणतात. 'ज्ञेय वस्तू अस्तित्वात कशा असतील' असा शिष्यानीं आक्षेप आणिल्यानंतर 'तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें ज्ञानच तेवढें अस्तित्वात असे' असें गुरूने उत्तर दिलें. या गुरूच्या उत्तराला बौद्ध लोक 'योग' म्हणतात, व वरील शिष्यांच्या आक्षेपाला 'आचार' म्हणतात.

‘वैशेषिकांचे दर्शन हे दुष्ट युक्तींनीं समर्थित असल्यामुळे व ते वेदाशी विरुद्ध असल्यामुळे व त्याचा शिष्ट लोकांनीं अंगीकार केला नसल्यामुळे ते अनादरणीय आहे ’ असे आम्ही (आतांपर्यंत) दाखविले. आतां वैशेषिक हे अर्धवैनाशिक आहेत. तेव्हां वैनाशिकत्वरूप साभ्यामुळे ‘ सर्ववैनाशिके जे बौद्ध त्यांचे दर्शन अत्यंत अनादरणीय आहे ’ असे आम्ही आतां दाखविणे:—

(बुद्धानें भिन्न भिन्न कालीं) भिन्न भिन्न मतांचें प्रतिपादन केल्यामुळे म्हणा—
किंवा (बौद्धांचे) गिन भिन्न बुद्धीचे शिष्य असल्यामुळे म्हणा—या दर्शनांत पुष्कळ प्रकार झाले आहेत. त्यांपैकी पुढील तीन प्रकार (मुख्य) आहेत:— कोणी ‘ सर्व (जग) खरे आहे ’ असे मानणारे आहेत (हा पहिला प्रकार); कोणी ‘ विज्ञान

(३) जे शिष्य असे म्हणतात कीं ‘ जेय वस्तू जर अस्तित्वात नसतील तर ज्ञानहि अस्तित्वात असू शकणार नाही; तेव्हा ज्ञान जर अस्तित्वात आहे असे मानावयाचें तर जेय वस्तू देखील अस्तित्वात आहेत असे मानले पाहिजे ’ ते शिष्य ‘ सौनान्तिक ’ होत. सौनान्तिक म्हणजे सत्ताच्या अंतासंबंधानें प्रश्न करणारे. जसे जसे शिष्यांनीं आक्षेप आणिले तशीं तशीं नवीन सूत्रे गुरूनें रचिलीं हैं पाहून ‘ अशा रीतीनें तुमच्या सूत्राचा अंत केव्हा होणार ? ’ असा द्या शिष्यांनीं गुरूला प्रश्न केला जेय वस्तू अस्तित्वात आहेत असे जरी हे लोक मानतात तरी त्या नसतूंच प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असे हे लोक मानीत नाहीत. (४) जेय वस्तूंचें अस्तित्व प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध होतें आणि अनुमानानेहि तें सिद्ध होतें असे जे शिष्य मानतात ते ‘ वैभाषिक ’ होत. ह्या लोकाची ‘ भाषा ’ म्हणजे भाषण म्हणजे मत सौनान्तिकाच्या मताच्या ‘ वि ’ म्हणजे विरुद्ध असल्यामुळे ह्यांना ‘ वैभाषिक ’ म्हणतात. आपआपल्या मताप्रमाणें बरी मानलेले असले, तरी सर्व पदार्थ ध्वनिक आहेत असे या चौघांचेहि सारखेंच मत आहे.

२ मत.

३ जगामध्ये जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत त्यापैकीं सुमारे अर्धे पदार्थ विनाशी आहेत असे वैशेषिक लोक मानीत असल्यामुळे त्यांना ‘ अर्धवैनाशिक ’ म्हटलें आहे. परमाणू, आकाश, काल, देश, आत्मा, मन, सामान्य, विशेष, समवाय, आणि काही सुगुण एवढे पदार्थ नित्य आहेत, पण बाकीचे सर्व पदार्थ अनित्य आहेत असे वैशेषिक मानतात. देह वगैरे पदार्थ निदान तीन क्षण राहतात, नंतर त्याच्या ठिकाणीं दुसरे देह वगैरे पदार्थ उत्पन्न होतात, अशा रीतीनें देह वगैरे पदार्थ अनित्यच आहेत असे वैशेषिक मानतात

४ ‘ अस्तित्वात आलेल्या वस्तूंचा नाश होतो ’ हें मत वैशेषिक आणि बौद्ध या दोघांचें सार-
टोन असल्यामुळे

५ जगामध्ये जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत ते सर्व विनाशी आहेत. त्यापैकीं एक देखील पदार्थ नित्य नाही असे बौद्ध लोक मानीत असल्यामुळे त्यांना ‘ सर्ववैनाशिक ’ असे म्हटलें आहे.

६ काहीं तीव्र बुद्धीचे, काहीं मध्यम बुद्धीचे, व काहीं मंद बुद्धीचे असे.

७ ज्ञान, आणि जेय म्हणजे घट, पट वगैरे त्या ज्ञानाचे विषय, हे सर्व पदार्थ खरे आहेत, आणि ते सर्व ध्वनिकही आहेत; ज्ञान हें प्रत्येक ध्वनीं निरनिराळे उत्पन्न होतें; तसेंच घट, पट वगैरे जेय पदार्थ देखील प्रत्येक ध्वनीं निरनिराळे उत्पन्न होतात असे या शिष्यांचें मत आहे.

तेवढे खरे आहे ' असे मानणारे आहेत (हा दुसरा प्रकार); आणि कोणी तर ' सर्व (जग) शून्य आहे ' असे मानणारे आहेत (हा तिसरा प्रकार).

आता यापैकी जे ' सर्व (जग) खरे आहे ' असे मानणारे आहेत, त्यांचे आम्ही प्रथम खंडन करतो:— हे लोक (जगामध्ये) ' बाह्य ' आणि ' आभ्यंतर ' अशा (दोन प्रकारच्या) वस्तू मानतात. बाह्य (वस्तू) म्हणजे भूत आणि भौतिक (वस्तू) होत; आणि आभ्यंतर (वस्तू) म्हणजे चित्त आणि चैत्तिक (वस्तू) होत.

८ श्रेय पदार्थ मुळींच अस्तित्वात नाहीत, ते सर्व ज्ञानरूपच आहेत, आणि ते ज्ञान देतील क्षणिकच आहे असे याचे मत आहे.

९ सौान्तिक आणि वैभाषिक यांच्या मती बाह्य आणि आभ्यंतर अशा दोन प्रकारच्या वस्तू आहेत. पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ही चार भूत आणि त्यापासून उत्पन्न झालेले घट, पट वगैरे चार प्रकारचे भौतिक पदार्थ हे सर्व ' बाह्य ' होत. ह्याची उत्पत्ति परमाणूपासून होते. परंतु ज्याप्रमाणे द्वयणुक वगैरे पदार्थ परमाणूंपेक्षा भिन्न आहेत असे वैशेषिक लोकांनी मानिले आहे तसे हे लोक मानीत नाहीत. ह्याच्या मती हे सर्व पदार्थ म्हणजे परमाणूंचे केवळ समुदायच आहेत. बाह्य वस्तूंचे जे अत्यंत सूक्ष्म अवयव त्यांना परमाणू म्हणतात. गंधाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तोच पृथिवी होय. रसाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तेच जल होय. रूपाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तेच तेज होय. स्पर्शाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तोच वायु होय. आकाश हें पाचवें महाभूत (सौान्तिक व वैभाषिक) लोक मानीत नाहीत. आकाश हा भावरूपी पदार्थ न-हे, तो शशशृंगी सारखा केवळ अभावरूपी आहे; म्हणजे जेथे भाववस्तू नसतात तेथे त्या भाववस्तूंच्या अभावालाच आकाश म्हणतात. ' आभ्यंतर ' वस्तू म्हणजे मानसिक वस्तू होत. ह्या वस्तू घट, पट वगैरे बाह्य वस्तूपेक्षा निराळ्या आहेत. त्या अवश्य मानल्याच पाहिजेत. कारण, त्या मानल्या नाहीत, तर घट, पट वगैरे बाह्य वस्तू नसताना मनुष्याला जे त्या वस्तूंचे स्मरण होतें तें होणार नाही. कारण, त्या वेळी बाह्य वस्तू अस्तित्वात नसल्यामुळे त्या स्मरणरूपी ज्ञानाला विषयच मिळत नाही. ह्या मानसिक वस्तूंचे पाच प्रकार आहेत. या पाच प्रकारांना रूपस्कंध, विज्ञानस्कंध, वेदानास्कंध, उपास्कंध आणि संस्कारस्कंध अशी पाच नावे आहेत. घट, पट वगैरे ज्या मानसिक वस्तू त्यांना ' रूपस्कंध ' म्हणतात. मानसिक वस्तू म्हणजे ज्ञानाचाच एक विशेष प्रकारचा परिणाम होय. विज्ञानस्कंधाचे दोन प्रकार आहेत: १ प्रवृत्ति विज्ञान आणि २ आल्य विज्ञान. ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशा आकाराचे जे ज्ञान होतें ते ' प्रवृत्तिविज्ञान ' होय. आल्य विज्ञान हें साकार आणि निराकार असे दोन प्रकारचे आहे. ' मी ' अशा आकाराचे जे ज्ञान होतें ते साकार ' आल्य-विज्ञान ' होय; ह्या ज्ञानाच्या प्रवाहालाच ' जीव ' म्हणतात. ज्या ज्ञानामध्ये ' मी ' असा आकार भासत नाही ते निराकार होय, या ज्ञानाच्या प्रवाहालाच ' ईश्वर ' म्हणतात. ह्या विज्ञानस्कंधाचीच ' चित्त ', ' आत्मा ' अशी नावे आहेत. सुप्त आणि दृष्ट हे ' वेदानास्कंध ' होत. देही ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. कारण, दृष्ट वस्तूंचे जे ज्ञान तेच सुप्तरूपाने परिणत होतें, आणि अचिद्र वस्तूंचे जे ज्ञान तेच दुःस्वरूपाने परिणत होतें. देवदत्त, यक्षदत्त वगैरे जी नावे आहेत त्यांना ' संज्ञास्कंध ' म्हणतात. ही नावेही ज्ञानाचच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. या नावांना बाह्यस्वरूप काहीच नाही. राग, द्वेष वगैरे जे अतःकरणेचे परिणाम ते ' संस्कारस्कंध ' होत. हे देतील ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. ज्ञानालाच

यापैकीं पृथ्वी-वंगैरे” ज्या धातू आहेत त्या भूत (वस्तू) होत, व रूप वंगैरे” आणि चक्षू वंगैरे” ह्या भौतिकीं वस्तू होत. रूक्ष, स्निग्ध, उष्ण आणि चल अशा स्वभावांचे जे पृथ्वी वंगैरे (धातू-) चे चार प्रकारचे परमाणू ते एकत्र होऊन पृथ्वी वंगैरे (चार प्रकारच्या) धातू बनतात असे (हे लोक) मानतात. तसेच, रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या नांवांचे पांच स्क्ंध आहेत; ते देखील एकत्र होऊन सर्व आध्यात्मिक व्यवहारांचे आश्रय होतात असे- (ही हे लोक) मानतात.

आतां या (मत-) वर आमचें म्हणणें असें— जो हा आमच्या प्रति-
स्पर्ध्यांनीं दोन कारणांपासून उत्पन्न होणारा दोन प्रकारचा समुदाय मानला आहे—
म्हणजे परमाणूंपासून उत्पन्न होणारा भूत-भौतिकरूप (एक प्रकारचा समुदाय) आणि

‘चित्त’ असे म्हणत असल्यामुळे विज्ञानस्क्ंध हा चित्तरूपी आहे आणि बाकीचे चारी स्क्ंध ज्ञानाचेच परिणाम असल्यामुळे चैतिक आहेत. निच (ज्ञान) उत्पन्न होण्याला इंद्रियें, प्रकाश, पूर्वक्षणें ज्ञान, आणि घट, पट वंगैरे विषय ह्याची जरूर लागते. म्हणून ज्ञानाचीं कारणें चार मानिली आहेत. त्यापैकी १ इंद्रिये हे ‘अधिपति-कारण’ होय, २ प्रकाश हे ‘सहकारि-कारण’ होय. ३ पूर्वक्षणें ज्ञान हे ‘समनंतर-कारण’ होय. ह्या समनंतर-कारणाच्याच बौद्ध लोक ‘मन’ असें म्हणतात. ४ घट, पट वंगैरे विषय हे ‘आलम्बन-कारण’ होय. चित्ताची (ज्ञानाची) हीं चार कारणें असल्यामुळे सुप्त वंगैरे चैतिक पदार्थांचीही हींच चार कारणें जाणवी. (सू. दु. ब्र.) ‘मी घडाला जाणतो’ इत्यादि आकाराजें जे सविकल्पक म्हणजे साकारज्ञान त्यालाच सर्व प्रकारचे बौद्ध लोक ‘अविद्या’ असें म्हणतात. त्या अविद्येचा नाश होऊन निर्विकल्पक म्हणजे निराकार अशा ज्ञानाच्याच फक्त जो प्रवाह चालू राहतो तो ‘मोक्ष’ होय. ‘आलय-विज्ञान’ हे मूळचें निर्विकल्पकच आहे. आतां तें जे सविकल्पक होतें तें केवळ ‘वासना’ वंगैरे उपाधीच्या योगानेंच होतें असा विचार करून त्या उपाधीचा त्याग करणें हेंच मोक्षाचें साधन होय. हें साधन परिपक्व झाल्यामुळे जें केवळ निराकार आलय-विज्ञान उत्पन्न होत जातें त्यालाच ‘तत्त्व-ज्ञान’ म्हणतात. आणि या तत्त्व-ज्ञानाचाच एकसारखा जो प्रवाह चालू राहतो तो ‘मोक्ष’ होय. कारण, मोक्ष शब्दाचा ‘ईश्वर-प्राप्ति’ असा अर्थ आहे. आणि या तत्त्वज्ञानाच्या प्रवाहालाच ते लोक ‘ईश्वर’ असें म्हणतात.

१० ‘वंगैरे’ शब्दानेंच जल, तेज, आणि वायु ह्या धातू व्याख्या. धातू म्हणजे पदार्थ होय. (ब्र.)

११ ‘वंगैरे’ शब्दानें रस, गंध, आणि स्पर्श हे गुण व्याखे.

१२ ‘वंगैरे’ शब्दानें निह्वा, प्राण, आणि त्वक् हीं इंद्रियें व्याखी.

१३ भूतापासून उत्पन्न झालेल्या.

१४ ‘रूक्ष’ वंगैरे शब्दाचे क्रमानें कठीण, ओलसर, कटत, आणि चंचल असे अर्थ आहेत.

१५ व्याप्रमाणें परमाणूंपासून द्व्यणुक वंगैरे पदार्थ उत्पन्न होतात, परंतु ते द्व्यणुक वंगैरे पदार्थ परमाणूपेक्षा भिन्न आहेत असें वैशेषिकाचें मत आहे, त्याप्रमाणे ह्या बौद्धाचें मत नाही. याच्या मतीं द्व्यणुक वंगैरे सर्व भूत-भौतिक-पदार्थ परमाणूपेक्षा भिन्न नाहीत, तर ते केवळ परमाणूंचे समुदायच आहेत.

स्कंधापासून उत्पन्न होणारा पंच स्कंधीरूप (दुसऱ्या प्रकारचा समुदाय)— तो दोन्ही कारणांपासून उत्पन्न होणारा (दोन्ही प्रकारचा) समुदाय जरी त्यांनी मानला तरी ' तो ' सिद्ध होत नाही. म्हणजे ' समुदाय ' सिद्ध होत नाही. म्हणजे (तो) समुदाय कसा होतो ते सांगता येत नाही. कशावरून ? समुदायाची अचेतन आहेत यावरून. तसेंच चित्ताचे अभिव्यञ्जन हे समुदायाच्या सिद्धीवर अवलंबून आहे. तसेंच (परमाणूना आणि स्कंधांना) एकत्र करणारा भोक्ता किंवा शास्त्रा असा दुसरा कोणी स्थिर चेतन आहे ' असे (बौद्ध लोक) मानीत नाहीत. वर, प्रवृत्ति निरपेक्ष आहे असे मानले तर मग तो प्रवृत्ति कधीही बंद होणार नाही. तसेंच, आशय देखील (समुदायाचे कारण आहे असे मानता येत नाही. कारण, तो विज्ञानापासून) भिन्न आहे असेही म्हणता येत नाही किंवा अभिन्न आहे असेही म्हणता येत नाही. कारण, तो

१६ ज्याचा समुदाय बनतो ते. परमाणू आणि स्कंध हे ' समुदायी ' होत.

१७ चित्ताचा प्रकाश म्हणजे चैतन्य. चेतनाच्या देतरेखीयाचून जगातील कोणताही पदार्थ उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडत नाही

१८ जरी चित्त हे चेतन आहे, तरी त्याच्या देतरेखील बट, पट वगैरे विषयाची जरूर आहे. तेव्हा घट, पट वगैरे जे परमाणूचे समुदाय ते सिद्ध झाल्यानंतर चित्त देखरेख करणार, आणि चित्ताने देखरेख केल्यानंतर ते समुदाय सिद्ध होणार अशा रीतीने परस्पराना परस्पराची अपेक्षा असल्यामुळे काहीच सिद्ध होणार नाही.

१९ भोक्ता म्हणजे वस्तूचा उपभोग घेणारा जीवात्मा; आणि शास्त्रा म्हणजे वस्तूचे नियमन करणारा परमेश्वर; या दोन स्थिर (म्हणजे नित्य) पदार्थांपैकी एखादा जर बौद्ध लोकानी मानला असता, तर त्यापासूनच हे समुदाय सिद्ध होतात असे कदाचित् म्हणता आले असते; पण बौद्ध लोक कोणतीच वस्तु स्थिर (म्हणजे नित्य) मानीत नाहीत, आणि क्षणिक वस्तु ही एकच क्षण राहत असल्यामुळे तिला दुसरी वस्तु उत्पन्न करता येत नाही (हे पुढे स्पष्ट होईल) म्हणून त्याच्या मतावर ' समुदाय सिद्ध होत नाही ' असा दोष येतो

२० परमाणूंची आणि स्कंधांची जी आपआपले समुदाय उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति ती आपोआपच होते; तिला कोणत्याही कारणाची अपेक्षा असत नाही

२१ 'मी' अशी जी ज्ञाने प्रत्येक क्षणी निरनिराळी उत्पन्न होतात त्या ज्ञानाची जी परंपरा म्हणजे ओळ तिला ' आशय ' किंवा ' आल्यविज्ञान ' असे म्हणतात. आता ज्ञाने जरी क्षणिक आहेत तरी त्या ज्ञानाची ओळ म्हणजे ' आशय ' हा क्षणिक नाही. त्यामुळे तो परमाणूच्या आणि स्कंधाच्या समुदायाचे कारण होऊ शकतो.

२२ कारण, विज्ञानाची म्हणजे जीवाची जी परंपरा ती विज्ञानाहून निराळी आहे असे म्हटले तर ती स्थिर आहे असे म्हणता येईल, व ती समुदायाचे कारणही होऊ शकेल. परंतु या त्याच्या म्हणण्याने वेदान्तप्रमाणेच त्यांनी देतील स्थिर आत्मा मानल्यासारखा होत असल्यामुळे त्यांनी आपले मत सोडले असे होईल.

२३ क्षणिक विज्ञाने आणि त्याची परंपरा ही एकच आहेत असे म्हटले तर क्षणिकविज्ञानाप्रमाणे त्याची परंपरा देखील क्षणिकच होईल. आता क्षणिक वस्तु ही उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत

क्षणिक आहे असें मानलें असल्यामुळे त्याला व्यापार नाही; व त्यामुळे प्रवृत्ति होऊं शकत नैहीं. या कारणाकरितां समुदाय सिद्ध होत नाही; आणि समुदाय सिद्ध न झाल्यामुळे त्यावर अवलंबून असलेला जो हा संसार तो छत्र होईल. (१८)

इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ॥ १९ ॥

१९ (अविद्या वगैरे) एकमेकांचीं कारणे असल्यामुळे (संसार उपपन्न होतो) असें म्हणशील तर (तसें) नाही.

कारण, ते फक्त (एकमेकांच्या) उत्पत्तीचीं
कारणें आहेत. (१९)

जरी (परमाणूला आणि स्क्ंधांना) एकत्र करणारा भोक्ता किंवा शास्ता असा एखादा स्थिर चेतन (बौद्ध लोक) मानीत नाहींत, तरी अविद्या वगैरे पदार्थ हे एकमेकांचीं कारणे असल्यामुळे संसार संभवतो. आणि संसार संभवत असल्यामुळे आपल्याला दुसऱ्या कशीची अपेक्षा नाही असें ते म्हणतात. ते अविद्या वगैरे पदार्थ येणेंप्रमाणें होतः—‘ अविद्यो,

असल्यामुळे तिला उत्पन्न झाल्यानंतर दुसरा काहींच व्यापार करता येणार नाही; म्हणून ती कार्य करण्याविषयी प्रवृत्त होणार नाही. कारण, कुंभार जर काहींच व्यापार करणार नाही, तर तो घट उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्त होणार नाही.

२४ बरील टीप २३ पहा.

१ स्थिर कारणाची.

२ एका वस्तूचें भलत्या रूपानें जें ज्ञान होतें त्याला ‘ अविद्या ’ म्हणतात. उदा:- शरीर हे आत्मा नसून आत्मरूपाने भासतें ‘ म्हणजे शरीरच आत्मा आहे ’ असें ज्ञान होतें. या ज्ञानाला ‘ अविद्या ’ म्हणतात. या अविद्येच्या योगानें काहीं वस्तूविषयी मीति उत्पन्न होते आणि काहीं वस्तूविषयी द्वेष उत्पन्न होतो, त्याला ‘ संस्कार ’ म्हणतात. उदा:- ‘ शरीर हें आत्मा आहे ’ असें ज्ञान झाल्यामुळे त्या शरीराविषयी मीति उत्पन्न होते. या मीतीला ‘ संस्कार ’ म्हणतात ह्या ‘ मीति ’ वगैरे संस्कारांच्या योगानें प्राण्याला जो त्या शरीर वगैरेच्या ठिकाणीं मीपणा उत्पन्न होतो म्हणून ‘ हें मी, हें माझें ’ असे ज्ञान उत्पन्न होतें त्याला ‘ विज्ञान ’ म्हणतात. उदा:- प्राण्यानें गर्भावस्थे-मध्ये प्रवेश केल्याबरोबर (तो गर्भ वाढू लागण्यापूर्वीच) गर्भाची जी पहिली अवस्था शुक्र व शोणित यांचा समुदाय त्याच्या ठिकाणीं तो प्राणी मीपणा चाळगतो. पूर्वजन्मी जी त्या प्राण्याची शरीराविषयी मीति होती त्या मीतिरूप संस्कारांमुळेच हा मीपणा गर्भावस्थेच्या आरंभी उत्पन्न होतो. ह्या विज्ञानामुळे म्हणजे त्या प्राण्यानें त्या गर्भाच्या ठिकाणी मीपणा घारण केल्यामुळे तो गर्भ वाढू लागतो. म्हणजे पृथिवी, जल, तेज, वायु या चार महाभूतांचा संघेच होऊन तो माधुर्य-रूप बनतो. झाल्याच ‘ नाम ’ म्हणतात. ह्या अवस्थेमध्येच जी त्या गर्भाला एक प्रकारचा बुडबुड्यासारखा आकार प्राप्त होतो त्याला रूप म्हणतात. ह्या रूपाच्या योगानें पुढें त्याचेंच शरीर बनतें. त्याला ‘ पदायतन ’ म्हणतात. पद म्हणजे सहा, त्याचें जें आयतन म्हणजे स्थान तें ‘ पदायतन ’ होय. शरीर

संस्कार, विज्ञान, नाम, रूप, पडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिदेवना, दुःख, आणि दुर्मनस्ता इत्यादि.' असे हे एकमेकांची कारणे असलेले पदार्थ बौद्धदर्शनामध्ये कोठे संक्षिप्त रीतीने व कोठे विस्तृत रीतीने सांगितले आहेत. हा अविद्या वगैरे पदार्थांचा कलाप (इतर) सर्व मतवाल्यांनाही मानला आहे. तेव्हां अशा रीतीने हा अविद्या वगैरेचा कलाप परस्परांशी कार्यकारणभावाने राहत असून तो रहाटगाडग्याप्रमाणे एकसारखा सतत सुरू आहे, यावरून समुदाय हा अर्थातच सिद्ध होतो.

यावर आमचे उत्तर:— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, (हे अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त परस्परांच्या) उत्पत्तीची कारणे आहेत. जर समुदायाला काही कारण सापडेल तर तो समुदाय सिद्ध होईल. परंतु तसे कारण काही सापडत नाही. कारण,

हे त्या वेळी पाच ज्ञानेन्द्रिये आणि मन या सहा इंद्रियांचे स्थान असते. तात्पर्य,—शरीरामध्ये त्या वेळेपासूनच ही सहा इंद्रिये असतात. म्हणूनच त्या इंद्रियांच्या योगाने त्या शरीराचा मातेच्या उदरातील इतर पदार्थांशी जो संबंध होतो त्या संबंधाला 'स्पर्श' म्हणतात. त्या स्पर्शामुळे जो सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्याला 'वेदना' म्हणतात. त्या वेदनेच्या योगाने प्राण्याला जी 'सुप्त' असावे, आणि दुःख नसावे' अशी इच्छा उत्पन्न होते तिला 'तृष्णा' म्हणतात. नंतर इच्छा उत्पन्न झाल्यामुळे त्या इच्छेला अनुसरून 'सुप्त' असावे, आणि दुःख नसावे' याकरिता तो प्राणी जो व्यापार करू लागतो त्या व्यापाराला 'उपादान' म्हणतात. त्या व्यापाराच्या योगानेच तो प्राणी मातेच्या उदरातून बाहेर निघतो. यालाच 'भव' म्हणतात. भव म्हणजे उत्पत्ति होय. उत्पत्ति झाल्यानंतर त्याला मनुष्यत्व वगैरे 'जाति' प्राप्त होते. नंतर काही दिवसांनी त्या शरीराचे अवयव शिथिल होतात यालाच 'जरा' म्हणतात. त्या जरेच्या योगाने प्राणोत्क्रमणाची वेळ जवळ येते. यालाच 'मरण' म्हणतात. त्या वेळी त्याचे अंतःकरण 'पुढे स्त्रीपुत्राचा वियोग होणार' म्हणून दुःखित होते. यालाच 'शोक' म्हणतात. या शोकामुळे तो विलाप करू लागतो; या विलापालाच 'परिदेवना' म्हणतात. अशा वेळी जी शरीराला पीडा होते त्या पीडाला 'दुःख' म्हणतात; व त्यामुळे जे मन कधी होतं त्याला व्यथा म्हणतात. हीच 'दुर्मनस्ता' होय नंतर त्या प्राण्याला मरण व परलोकामध्ये गमन इत्यादि गोष्टी प्राप्त होतात. त्या 'इत्यादि' ह्या शब्दाने च्या-या, (न.)

२ अविद्या, संस्कार वगैरेमुळे प्राणी जन्माला येतो म्हणजे शरीर धारण करतो; आणि शरीर धारण केल्यामुळे पुन्हा त्याला अविद्या प्राप्त होते म्हणजे तो प्राणी अज्ञानात पडतो, अशा रीतीने अविद्या, संस्कार वगैरे एकमेकांची कारणे होतात.

४ वेदान्ती वगैरे लोकानीं.

५ ज्याप्रमाणे रहाटगाडग्यामध्ये सर्व गाडगीं एकमेकांशी संबद्ध असल्यामुळे ती एकाामागून एक अशीं प्राप्त होतात, त्याप्रमाणेच हे अविद्या वगैरे पदार्थ देखील एकाामागून एक असे आपो-आपच प्राप्त होतील. त्यांना उलव करणारा दुसरा कोणी नसला तरी हरकत नाही, असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे

अविद्या वगैरे पदार्थ जरी एकमेकांची कारणे आहेत, तरी त्यापैकीं पूर्वपूर्व पदार्थ फक्त उत्तरोत्तर पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण आहे. परंतु समुदायाच्या उत्पत्तीचें कांहींच कारण संभवत नाही.

शकाः—‘ अविद्या वगैरेवरून समुदाय अर्थातच सिद्ध होतो ’ असें मी (वर) म्हटलें आहे. उत्तरः—असें म्हणण्यांत जर तुझा असा अभिप्राय असेल कीं ‘ अविद्या वगैरे हे समुदायावाचून अस्तित्वांत येत नसल्यामुळें त्यांना समुदायाची जरूर आहे ’; तर मग (त्यावर आम्ही असें म्हणतो कीं) त्या समुदायाला तूं कांहींतरी कारण सांगितलें पाहिजेस; आणि ‘ तें ’ तर नित्य असे परमाणू आणि आश्रयाश्रयिभूत असे मोठे मानले असतांही संभवत नाही ’ असें आम्ही वैशेषिकमतपरीक्षणाचे वेळीं दाखविलें आहे. मग ‘ क्षणिक आणि आश्रयाश्रयिभावशून्य आणि भोक्तृरहित ’ असे परमाणू मानले असतां तें कारण संभवत नाही ’ हें काय सांगवें ! आता वरील म्हणण्यांत तुझा असा अभिप्राय असेल कीं ‘ अविद्या वगैरे हेच समुदायाचें कारण आहेत ’ तर (त्यावर आमचा प्रश्न असा कीं)

६ बौद्धांच्या मतीं सर्व पदार्थ समुदायावर अवलंबून असल्यामुळें अविद्या, संस्कार वगैरे पदार्थ देखील समुदायावर अवलंबून आहेत. आता अविद्या, संस्कार वगैरे पदार्थ जरी एकमेकांची कारणे आहेत असें मानलें, तरी ते पदार्थ ज्या समुदायावर अवलंबून आहेत ते समुदाय कसे उत्पन्न झाले हें बौद्धांला सांगता येत नाही.

७ कारण, नुसती जरूर आहे एवढ्यावरून कोणतीही वस्तु सिद्ध होत नाही. घडाला दंडाची जरूर आहे, एवढ्यावरून तो दंड आपोआपच सिद्ध होत नाही; तो दुसऱ्याच कारणांमुळें सिद्ध होत असतो.

८ समुदायाला उत्पन्न करणारे कारण.

९ आश्रय म्हणजे जीव, आणि आश्रयी म्हणजे अदृष्ट. अदृष्ट (धर्म आणि अधर्म) हें जीवाच्या ठिकाणी राहत असल्यामुळें जीव हा त्याचा आश्रय होय व तें अदृष्ट आश्रयी (आश्रयावर राहणारे) होय. तेव्हा ‘ आश्रय आणि आश्रयिभूत ’ याचा एकंदर अर्थ ‘ अदृष्टरूपी आश्रयीचे आश्रयभूत (जीव) ’ असा होतो.

१० आश्रय म्हणजे उपकारक आणि आश्रयी म्हणजे उपकार्य, त्याचा जो भाव म्हणजे संबंध त्यानें रहित. पुष्कळ वस्तु एकमेकांवर उपकार करून (म्हणजे एकमेकांना साहाय्य करून) एखादे कार्य उत्पन्न करतात. आता, बौद्धांच्या मतीं हा उपकार्योपकारकभाव संभवत नाही. कारण, सर्व वस्तु क्षणिक असल्यामुळें त्यापैकीं एकीला दुसरीवर उपकार करण्याला वेळ नाही; व दुसरीलाही उपकार करून घेण्याला वेळ नाही. (भा०). ‘ आश्रयाश्रयशून्येयु ’ असा मूळीत पाठ घेतला तर त्याचा अर्थ ‘ (परमाणूंचा) आश्रय जो समुदाय त्याचा आश्रय म्हणजे कर्ता त्यानें रहित ’ असा करावा. (२०).

११ ज्याचा उपभोग घेणारा कोणी नाही असे.

१२ समुदायाला उत्पन्न करणारे कारण.

ज्या वस्तूवर अवलंबून (अविद्या वगैरे) अस्तित्वांत येतात ते (अविद्या वगैरे) पुन्हां त्याच वस्तूचें कारण कसे होतील? आतां तूं असे म्हणशील कीं 'समुदाय हेच' या अनादि संसारामध्ये एकामागून एक असे सतत प्रवृत्त होतात; त्यामुळे त्या समुदायांवर अवलंबून असणारे अविद्या वगैरे पदार्थ देखील (एकामागून एक असे सतत प्रवृत्त होतात); तर त्यावर आमचें उत्तर:-) असें जरी म्हटलें तरी 'एका समुदायापासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो (पहिल्या समुदाया-) सारखाच नियमानें उत्पन्न होतो' असें तरी तुला मानलें पाहिजे; किंवा 'तो कधीं सारखा, कधीं भिन्न, असा अनियमानें उत्पन्न होतो' असें तरी तुला मानलें पाहिजे. 'नियमानें सारखाच उत्पन्न होतो' असें मानलें तर मनुष्य-शरीराला देव, पशु किंवा पक्षी यांची योनि किंवा नरकयोनि प्राप्त होणार नाहीं असें होईल. 'सारखा किंवा भिन्न असा अनियमानें उत्पन्न होतो' असें मानलें तरी देखील मनुष्य क्षणांत हत्ती होऊन पुन्हां देव किंवा मनुष्य वनेल असें होईल. पण या दोन्ही गोष्टी तुझ्या सिद्धांताच्या विरुद्ध आहेत. शिवाय, ज्याच्या भोगा-

१३ समुदायरूपी वस्तूवर.

१४ स्कंधाचे आणि परमाणूंचे जे समुदाय तद्रूपच अविद्या वगैरे पदार्थ असल्यामुळे त्यांचें अस्तित्व समुदायावर अवलंबून आहे.

१५ ज्याप्रमाणें घटाचें अस्तित्व मृत्तिकेवर अवलंबून असल्यामुळे घट हा मृत्तिकेचें कारण होत नाही त्याप्रमाणेंच हें जाणावें.

१६ अविद्या वगैरे जे पदार्थ आहेत ते मूळचेच समुदायरूपी आहेत. ते समुदाय नवीन उत्पन्न होतात असें मुळीच नाही. तेव्हां अर्थातच समुदाय उत्पन्न करणाऱ्याची जरूर नाही. ज्याप्रमाणें दिवा हा तेजाच्या परमाणूंच्या समुदाय असल्यामुळे एका दिव्यापासून दुसरा दिवा उत्पन्न होताना समुदायच एकदम उत्पन्न होतो, तसेंच येथेही अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपीच एकदम उत्पन्न होतात असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१७ मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला त्याच्या पूर्वकर्माप्रमाणें देव वगैरेच्या योनी प्राप्त होतात. परंतु हा (तुझा) नियम मानला असता त्या प्राप्त होणार नाहीत. कारण, देव वगैरेचीं शरीरें मनुष्याच्या शरीरासारखीं नाहीत.

१८ शरीराचा नाश मरणकालीच होतो असें बौद्ध लोक मानीत नाहीत, तर प्रत्येक क्षणींच शरीराचा नाश होतो असें त्यांचें मत आहे. तेव्हां, ज्याप्रमाणें मरणकालीं मनुष्याच्या शरीराचा नाश झाल्यानंतर त्याला पुनः मनुष्यशरीरच प्राप्त होतें असा नियम नाही, त्याप्रमाणें प्रत्येक क्षणीं देखील शरीर नाश पावल्यानंतर त्या मनुष्याला पुनः तसेंच शरीर प्राप्त होतें असा नियम राहणार नाही.

१९ 'मरणानंतर पूर्वावस्थेचें शरीर प्राप्त होतें' आणि 'प्रत्येक क्षणीं भिन्न भिन्न प्रकारचे शरीर प्राप्त होतें' या दोन्ही गोष्टी बौद्ध लोकांनीं देखील इतरांप्रमाणेंच मानल्या नाहीत. म्हणून त्या गोष्टी त्यांच्या सिद्धांताच्या विरुद्धच आहेत.

करितां समुदाय उत्पन्न होतो तो स्थिर असा भोक्ता तुझ्या मती अस्तित्वात नाही. तेव्हा भोग हा भोगाकरतांच होय; त्या भोगाची दुसऱ्याने इच्छा कारणे संभवत नाही. तसेंच, मोक्ष देखील मोक्षाकरतांच होय; मोक्षाची इच्छा करणारा दुसरा कोणी असू शकत नाही. जर या दोहोंची इच्छा करणारा दुसरी कोणी असेल तर तो भोग आणि मोक्ष या दोहोंच्या काही राहणारा असा असला पाहिजे. आणि तो तसा राहणारा असला म्हणजे मग 'सर्व वस्तु क्षणिक आहेत' हा जो तुझा सिद्धांत त्याला विरोध येईल. तेव्हा अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं कारणे असतील तर असू या. पण भोक्ता नसल्यामुळे त्यांवरून संघात सिद्ध होत नाही, असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. (१९)

उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् ॥ २० ॥

२० आणि उत्तर (क्षण) उत्पन्न झाल्याबरोबर पूर्व (क्षण)

नष्ट होत असल्यामुळे (अविद्या वगैरे हे एकमेकांच्या

उत्पत्तीचीं देखील कारणे होत नाहीत). (४)

' अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं कारणे असल्यामुळे समुदाय सिद्ध होत नाही ' असे (वर) सांगितले. आतां ' ते पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं देखील कारणे होऊ शकत नाहीत ' असे आम्ही उपपादन करतो:—

क्षणभंगवर्दींचा असा सिद्धांत आहे कीं ' उत्तरक्षण उत्पन्न झाल्याबरोबर पूर्व-क्षण नष्ट होतो '. आतां, हा सिद्धांत मानून त्या पूर्व आणि उत्तर क्षणांमध्ये कार्यकारणभाव

२० मुखदुःखांचा उपभोग घेणारे जे जीवात्म्य ते देखील घटपटाप्रमाणेंच क्षणिक आहेत असें बौद्धांचें मत आहे.

२१ जी वस्तु ' दुसऱ्याकरतां उत्पन्न झाली आहे ' असें म्हणतां येत नाही ती वस्तु ' आपल्या स्वतःकरताच उत्पन्न झाली आहे ' असें अर्थातच म्हणावें लागतें. परंतु अद्यां रीतीनें ' स्वतःचा स्वतःला उपयोग होत नसल्यामुळे भोग ही वस्तु निरुपयोगीच होईल ' असा दोष बौद्धांवर येतो असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

२२ भोग व मोक्ष या दोघाहून निराळा जीवात्मा.

२३ कारण, ' इच्छित वस्तु प्राप्त होईपर्यंत ज्या (इच्छा करणाऱ्या) मनुष्याला अस्तित्व आहे त्यालाच त्या वस्तूची इच्छा होते ' असें लोकांमध्ये प्रसिद्धच आहे.

१ ह्या प्रकरणांमध्ये ' क्षण ' या शब्दाचा अर्थ ' क्षणिक पदार्थ ' म्हणजे ' प्रत्येक क्षणीं उत्पन्न होणारा पदार्थ ' असा समजावा.

२ ' प्रत्येक क्षणीं सर्व पदार्थांचा भंग (नाश) होतो ' असे प्रतिपादन करणाऱ्या बौद्ध लोकांचा.

सिद्ध करणे शक्य नाही. कारण, नष्ट होत असलेला किंवा नष्ट झालेला जो पूर्व क्षण त्याला अभावस्थेचा प्राप्त होत असल्यामुळे किंवा प्राप्त झाली असल्यामुळे तो उत्तर क्षणाचे कारण होऊ शकत नाही. आतां असे जरी म्हणशील कीं भावावस्थेत असलेला आणि पूर्ण स्थितीप्रत पोचलेला जो पूर्व क्षण तोच उत्तर क्षणाचे कारण मी मानतो, तरी देखील तें जुळत नाही. कारण, 'भावावस्थेत असलेला जो पूर्व क्षण त्याला पुन्हां व्यापार आहे' अशी कल्पना केली तर मग 'त्याचा दुसऱ्या क्षणाशी संबंध आहे' असे मानावे लागेल, आतां असे जरी म्हणशील कीं 'भावावस्थेचा हाच त्या (पूर्व क्षणाचा) व्यापार मी मानतो' तरी देखील तें जुळत नाही. कारण, ज्यामध्ये कारणाचा स्वभाव उतरला नाही असे कार्यच उत्पन्न होणे शक्य नाही. बरे, आतां 'कारणाचा स्वभाव

२ कोणतीही वस्तु जोपर्यंत अस्तित्वांत आहे तोपर्यंतच ती एखाद्या कार्याचे कारण होते. उदा०—दंड जोपर्यंत अस्तित्वांत आहे तोपर्यंतच त्यापासून घट उत्पन्न होतो. दंडाचा नाश होतात किंवा दंडाचा नाश झाल्यानंतर त्यापासून घट उत्पन्न होत नाही. आता 'पूर्व क्षणाचा पदार्थ जेव्हा अस्तित्वांत असतो तेव्हाच तो दुसऱ्या पदार्थाचे कारण होतो' असेही म्हणणे बरोबर नाही. कारण, त्या वेळीं दुसऱ्या पदार्थाची उत्पत्तीच होत नाही.

४ नाश पावण्याच्या पूर्वीच्या स्थितीत.

५ ज्याप्रमाणें दंडाचा व्यापार झाल्यानंतर म्हणजे दंडाच्या योगानें चाक फिरविल्यानंतर लागलीच त्या दंडाचा जरी कदाचित् नाश झाला तरी देखील काहीं वेळपर्यंत म्हणजे त्या व्यापाराच्या योगानें चाक फिरत आहे तोपर्यंत घट उत्पन्न होतात अथे दृष्टीस पडतें त्याप्रमाणें पूर्वक्षणाच्या पदार्थाचा नाश होण्यापूर्वी त्याचा काहीएक व्यापार झाला असल्यामुळे त्या पदार्थाच्या नाशानंतर देखील त्या व्यापाराच्या योगानें दुसरा पदार्थ उत्पन्न होण्यास काहीं हरकत नाही, तेव्हा 'पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्तरक्षणाच्या पदार्थाचे कारण आहे' असे मानता येते.

६ पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्पन्न झाला कीं त्याचा 'उत्पत्ति' हा एक व्यापार झालाच आहे. शिवाय, दुसऱ्या क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न व्हावा म्हणून उत्पत्तीशिवाय निराळा असा त्याचा एक व्यापार झालेला आहे अशी कल्पना.

७ पदार्थ उत्पन्न होऊन नंतर त्यानें काहीं व्यापार केला असे मानलें म्हणजे त्या पदार्थाची स्थिति निदान दोन क्षण तरी मानावी लागेल. कारण, उत्पत्तीला एक क्षण आणि दुसऱ्या व्यापाराला एक क्षण दिलाच पाहिजे. परंतु बौद्ध लोक कोणत्याही पदार्थाची दोन क्षण सुद्धा स्थिति मानीत नाहीत.

८ पदार्थाची उत्पत्ति.

९ स्वरूप.

१० समवायि-कारणाच्या स्वरूपासारखें कार्याचें स्वरूप असतें असा नियम आहे. तेव्हां अर्थातच प्रत्येक कार्याला समवायि-कारण असलेंच पाहिजे; आणि तें असलें तरच त्या कार्याला स्वरूप प्राप्त होऊन तें कार्य अस्तित्वात येणार आहे. आतां ज्याअर्थी उत्तरक्षणाच्या पदार्थाचे स्वरूप पूर्वक्षणाच्या पदार्थाच्या

कार्यान्वये उतरतो' असे मानशील तर तो स्वर्भाव कार्याच्या कारी राहतो असे तुला मानले पाहिजे. पण असे मानले म्हणजे तुला क्षणमंग-वादाचा त्याग करावा लागेल^{१३}, वर, आतां 'कारणाचा स्वभाव कार्यामध्ये न उतरतांच कार्यकारणभाव असू शकतो' असे म्हणशील तर मग अशा प्रकारचा कार्यकारणभाव सर्वत्र प्राप्त होत असल्यामुळे भलत्याच गोष्टी सिद्ध होऊं लागतील.

शिवाय, उत्पत्ति आणि नाश हे जे तू बोलतोस ते काय वस्तूचें 'स्वरूप' असे मानतोस, कां (वस्तूची) 'एक निराळी अवस्था' असे मानतोस, कां 'एक निराळी वस्तूच' असे मानतोस ? कांहीं मानलेस तरी जुळत नाही. जर 'उत्पत्ति आणि नाश म्हणजे वस्तूचें स्वरूप आहे' असे मानशील तर मग 'वस्तु, उत्पत्ति आणि नाश हे पर्याय-शब्द आहेत' असे मानावे लागेल^{१४}. आतां असे म्हणशील कीं वस्तु, आणि उत्पत्ति व नाश यांमध्ये एक भेद आहे; तो असा कीं जें मध्यमावस्थेमध्ये असतें ती वस्तु होय; आणि त्या वस्तूच्या उपा आद्य आणि अंत्य अशा अवस्था त्यांनाच उत्पत्ति आणि नाश

स्वरूपादारखेच हुबेहूब असतें, त्याअर्थी पूर्वक्षणचा पदार्थ हाच उत्तरक्षणच्या पदार्थाचें समवायिकारण आहे असे मानले पाहिजे. परंतु, समवायिकारण हें कार्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी कधीच नष्ट होत नाही. कारण, जर तें नष्ट होईल तर त्याचें स्वरूप कार्यामध्ये येणार नाही. आणि येथे तर दुसऱ्या क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीच पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट होत आहे. तेव्हां तो अर्थातच समवायिकारण नव्हे असे म्हणावे लागतें; आणि असे मानले तर दुसऱ्या क्षणाच्या पदार्थाला काहींच समवायिकारण नसल्यामुळे त्या पदार्थाला काहींच स्वरूप प्राप्त होणार नाही म्हणजे तो पदार्थ उत्पन्नच होणार नाही.

११ जरी दही उत्पन्न होण्यापूर्वीच दुधाचा नाश होतो, तरी त्या दुधाचें 'पांढरा रंग' वगैरे जें स्वरूप त्याचा नाश होत नाही; आणि तेंच स्वरूप दह्याला प्राप्त होतें. एवढ्यावरूनच त्या दुधाला दह्याचें समवायिकारण म्हणतात. त्याप्रमाणेंच, पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट झाला तरी त्याचें स्वरूप कायम असते. य तै पुटील क्षणच्या पदार्थाला प्राप्त होतें.

१२ कारणाचें स्वरूप.

१३ कारण, पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट झाला तरी त्याचें स्वरूप कायम राहून कार्यामध्ये येतें. यावरून तें स्वरूप दोन क्षण राहतें असे सिद्ध होतें.

१४ तंतू आणि घट यांमध्येही कार्यकारणभाव प्राप्त होऊन तंतूपासून देखील घट उत्पन्न होऊं लागेल.

१५ एकाच अर्थाचे शब्द.

१६ आणि तसें मानले असतां नाश झाला तरी 'नाश' हें वस्तूचेंच स्वरूप असल्यामुळे वस्तु कायमच आहे असें होईल. आणि मग 'सर्व वस्तू, क्षणिक आहेत' हा सिद्धांत तुला टाकावा लागेल.

हे शब्द लावतात; (तर त्यावर आमचें उत्तरः—) असें मानलें तरी वस्तूचा आद्य, मध्यम, आणि अंत्य अशा तीन क्षणांशीं संबंध होत असल्यामुळे तिला क्षणभंगवादाचा त्याग करावा लागेलच. आतां असें म्हणशील कीं, अद्य आणि महिप हे ज्याप्रमाणें परस्परांपासून अत्यंत भिन्न आहेत त्याप्रमाणें उत्पत्ति आणि नाश हे वस्तूपासून अत्यंत भिन्न आहेत (तर त्यावर आमचें उत्तरः—) अशा रीतीनें वस्तूचा उत्पत्ति व नाश यांच्याशीं कांहीं संबंध नसल्यामुळे वस्तु नित्य होऊं लागेल, आतां, जरी ' उत्पत्ति व नाश म्हणजे वस्तूचें दर्शन आणि अदर्शन होतें ' असें मानलें तरी देखील ते (म्ह० दर्शन आणि अदर्शन) द्रष्ट्याचे धर्म आहेत, वस्तूचे धर्म नाहींत; म्हणून वस्तु ही नित्यच होऊं लागेल^१. तेव्हां या कारणाकरितांही सौगतमत संगतचर नाहीं. (२०)

असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ॥ २१ ॥

२१ कारण नसतांना (कार्य उत्पन्न होतें असें म्हणशील तर) प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. नाहींतर (कार्य-कारणांचें) यौगपद्य होईल. (४)

‘ क्षणभंगवादामध्ये पूर्वे क्षणाला अभावावस्था प्राप्त होत असल्यामुळे तो उत्तर क्षणाचें कारण होऊं शकत नाहीं ’ असें वर सांगितलें. आतां ‘ कारण नसतानांच कार्य उत्पन्न होतें ’ असें म्हणशील तर प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. ‘ चार प्रकारचीं कारणें प्राप्त

१७ प्रत्येक वस्तूच्या तीन अवस्था असतात. वस्तूची उत्पत्ति ही वस्तूची आद्य म्हणजे पहिली अवस्था; वस्तूची स्थिति ही दुसरी अवस्था; आणि वस्तूचा नाश ही अंत्य म्हणजे शेवटली अवस्था होय.

१८ प्रत्येक वस्तूला ह्या तीन अवस्था तीन क्षणां प्राप्त होत असल्यामुळे प्रत्येक वस्तूचा तीन क्षणांशीं संबंध होतो.

१९ ‘ म्हणजे वस्तूचा पहिल्या आणि शेवटल्या अवस्थांशीं कांहीं संबंध नाहीं; फक्त एक मधल्या अवस्थेशीं मात्र तिचा संबंध आहे; तेव्हा अर्थातच वस्तू ध्विज आहे असे म्हणतां येतें, व म्हणूनच पूर्वीचे दोष येत नाहींत ’ असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२० कारण, ज्या वस्तूचा उत्पत्ति आणि नाश बान्याचीं कांहीं संबंध नाहीं म्हणजे ज्या वस्तूला उत्पत्ति आणि नाश नाहींत ती वस्तु नित्य असते असें प्रसिद्धच आहे.

२१ वस्तूची उत्पत्ति म्हणजे वस्तु पाहणें आणि वस्तूचा नाश म्हणजे वस्तु न पाहणें.

२२ म्हणजे पाहणें, आणि न पाहणें हें पाहणारा (द्रष्टा) जो जीव त्याचे धर्म आहेत.

२३ वस्तूचा नाश म्हणजे वस्तु न पाहणें. तेव्हां पाहणाऱ्यानें जरी वस्तु पाहिली नाहीं तरी त्या वस्तूचें स्वरूप नष्ट होत नाहीं. उदा०ः— अंधकारामध्ये घट पाहिल नाहीं म्हणून घटाचें स्वरूप नष्ट होत नाहीं. म्हणून ‘ वस्तु नित्य होऊं लागेल ’ असें येथे म्हटलें आहे.

ज्ञानानंतरच चित्त आणि चैत्तिक (वस्तू) उत्पन्न होतात ' अशी जी तुम्ही प्रतिज्ञा ती तुला टाकून द्यावी लागेल, वर, ' कारणावाचून कार्य उत्पन्न होतें ' असें मानलें तरी काहीं प्रतिबंध असल्यामुळे सर्व वस्तू सर्व ठिकाणी उत्पन्न होतील, वर; ' उत्तर क्षण उत्पन्न होईपर्यंत पूर्व क्षण राहतो ' असें म्हणशील तर कार्यकारणांचें योगपद्य होईल. आणि तशा रीतीनेंही प्रतिज्ञा विरुद्धच होईल; म्हणजे ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' ही प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. (२१)

प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात् ॥ २२ ॥

२२ विच्छेदं नसल्यामुळे प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रति-
संख्यानिरोध हे सिद्ध होत नाहीत. (४)

वैनाशिकाचें आणखी एक मत असें आहे कीं ' तीन पदार्थांखेरीज जें कांहीं ज्ञानगम्य आहे तें (सर्व) उत्पन्न होणारें आणि क्षणिक असें आहे, ' ते तीन पदार्थ ' प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध, आणि आकाश ' हे होत असें ते म्हणतात. हे तिन्ही पदार्थ अवास्तविक, केवळ अभावरूप आणि निःस्वरूप आहेत असें ते मानतात. बुद्धिपूर्वक जो वस्तूचा नाश त्याला ' प्रतिसंख्यानिरोध ' म्हणतात, त्याच्या उलट

१ सूत्र १८ टीप १ पहा.

२ मृत्तिकारूपी कारणावाचून घट हें कार्य उत्पन्न होतें असें मानलें तर मृत्तिका नसतानाही घट उत्पन्न होईल. कारण, कार्याच्या उत्पत्तीला कारणाचा अभाव प्रतिबंधक असतो उदा०—घटाच्या उत्पत्तीला मृत्तिकेचा अभाव प्रतिबंधक असतो. पण जर मृत्तिका ही घटाचें कारणच नव्हे तर मृत्तिकेचा अभाव हा घटाच्या उत्पत्तीचा प्रतिबंधकही होऊं शकत नाही.

३ उत्तर क्षणाचा पदार्थ आणि पूर्व क्षणाचा पदार्थ ह्या दोघाची एका काळी स्थिति होईल. योगपद्य म्हणजे दोहीना एक काळ असणे.

४ कारण, उत्तर क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होईपर्यंत पूर्व क्षणाचा पदार्थ राहतो असें मानलें म्हणजे पूर्व क्षणाच्या पदार्थाला ' क्षणिक ' म्हणता येणार नाही.

१ नाश.

२ ज्ञेय.

३ ज्याची वस्तूमध्यं गणना होत नाही असे.

४ ज्याना काहींच स्वरूप नाही असे.

५ समजूत उमजूत केलेला कोणत्याही वस्तूचा नाश. उदा०—काठी मारून मुद्दाम केलेला घटाचा नाश. हा नाश लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे. यालाच बौद्ध लोक ' स्थूल नाश ' म्हणतात. ह्या नाशाला ' प्रतिसंख्यानिरोध ' म्हणण्याचें कारणः—प्रति म्हणजे उलट, संख्या म्हणजे बुद्धि, आणि निरोध

जो निरोध तो 'अप्रतिसंख्यानिरोध' होय. 'आवरणाचा केवळ अभाव' हे आकाश होय. यांपैकी आकाशाचें (सूत्रकार) पुढें खंडन करतील. येथें फक्त ते दोन्ही निरोधांचें खंडन करित आहेतः प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रतिसंख्यानिरोध हे दोन्ही सिद्ध होत नाहीत; म्हणजे हे दोन्ही संभवत नाहीत. कां? विच्छेद नाही म्हणून. हे प्रतिसंख्यानिरोध 'संतानगोचर' तरी असले पाहिजेत किंवा 'भावगोचर' तरी असले पाहिजेत. प्रथमतः, हे 'संतान-गोचर' असूं शकत नाहीत. कारण, सर्व संतानांमध्ये संतानी हे अविच्छिन्न अशा कार्यकारणभावानें राहत असल्यामुळे संतानाचा 'विच्छेद संभवत नाही. तसेंच हे (निरोध) 'भावगोचर' ही असूं शकत नाहीत. कारण, भावांचा ज्यामध्ये स्वतःचें

म्हणजे नाश. तेव्हां 'उलट बुद्धीच्या योगानें झालेला नाश' असा या शब्दाचा एकंदर अर्थ होतो. आतां मुद्दाम केलेला जो घटाचा नाश तो असाच असतो; म्हणजे घटाच्या अस्तित्वाच्या बुद्धीच्या उलट जी 'हा घट नष्टाया' अशी बुद्धि तिच्या योगानेंच झालेला असतो.

६ समजून उमजून न केलेला कोणत्याही वस्तूचा नाश. उदा०—घट वगैरे वस्तूंचा प्रत्येक क्षणीं आपोआप होणारा नाश. हा नाश लोकांमध्ये प्रसिद्ध नव्हतामुळे तो साधारण लोकाना कळत नाही. यालाच बौद्ध लोक 'सूक्ष्म नाश' म्हणतात.

७ आवरण म्हणजे आच्छादन. त्याचा अभाव म्हणजे त्याचें नसणें. एखादा पक्षी आकाशांत उडूं लागला म्हणजे आकाश तेवढ्यापुरतें आच्छादित होतें. म्हणजे तेवढ्यापुरतें तें दिसत नाही. म्हणजे तेवढ्यापुरतें आकाश नाही असें म्हणण्यास हरकत नाही. तेव्हां आकाशाच्या अस्तित्वाला कोणत्याही पदार्थाचें आच्छादन नसलें पाहिजे. म्हणून 'आकाश म्हणजे आच्छादन नसणें' असें ते म्हणतात.

८ जरी प्रतिसंख्यानिरोधाचें खंडन करण्याचें कांही कारण नाही, कारण तो वेदान्त्यालाही कबूल आहे, तरी या प्रतिसंख्यानिरोधाच्या ठिकाणीं मूळ वस्तूचें काहीच स्वरूप शिष्टक राहत नाही असें बौद्ध लोक मानतात, आणि ही गोष्ट वेदान्त्याला कबूल नाही. कारण, त्याच्या मतीं घटाचा नाश झाला तरी घटाचें मूर्तिकत्त हें मूळचें स्वरूप शिष्टक राहतेंच; तें नष्ट होत नाही. तेव्हा या अर्थानें प्रतिसंख्यानिरोधाचें खंडन करणें वेदान्त्याला अवश्य आहे. (न०)

९ पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्तरक्षणाच्या पदार्थाचें कारण असल्यामुळे सर्व पदार्थ प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतात. म्हणून जो त्या पदार्थाचा एकामागून एक अशा रीतीनें एकसारखा प्रवाह चालतो त्याला 'संतान' म्हणतात. आतां वर सांगितलेले जे दोन प्रकारचे नाश ते ह्या प्रवाहाचे तरी असतील किंवा ज्यांचा प्रवाह चालतो अशा पदार्थांचे तरी असतील. पदार्थांनाच 'भाव' म्हणतात.

१० ज्या पदार्थांचा प्रवाह चालतो त्यांना 'संतानी' म्हणतात.

११ 'पूर्व' क्षणाचा पदार्थ हा उत्तर क्षणाच्या पदार्थाचे कारण' असा जो पदार्थांमध्ये असणारा कार्यकारणभाव तो अविच्छिन्न आहे म्हणजे एकसारखा चालूच आहे. कोणत्याही पदार्थांनीं आपल्या पुढील क्षणीं पदार्थ उत्पन्न केला नाही असे कधीही होत नाही. कारण, उत्तर क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होण्याला अवश्य जो पूर्व क्षणाच्या पदार्थाचा उत्पत्तिरूप व्यापार तो तेथें झालेलाच आहे. आणि व्यापार वगैरे सर्व सामग्री जर सिद्ध असेल तर कार्य उत्पन्न झालेंच पाहिजे असा नियम आहे. तात्पर्य, तो पदार्थांचा प्रवाह सतत चालू राहणार असल्यामुळे त्या प्रवाहाचा नाश संभवत नाही.

स्वरूप शिल्पक राहत नाही असा, म्हणजे निःस्वरूप असा, विनाश संभवत नाही. कारण, (जरी वस्तूंना भिन्न भिन्न प्रकारच्या अनेक अवस्था असल्या) तरी त्या सर्व अवस्थांमध्ये 'तीच ही वस्तु' असे ओळखता येत असल्यामुळे त्या वस्तूचे काहीतरी स्वतःचे स्वरूप शिल्पक राहते असे दृष्टीस पडते. आतां, (वस्तु स्पष्ट ओळखता येते अशा) काही ठिकाणी (त्या वस्तूचे काही तरी स्वरूप शिल्पक राहते असे) दृष्टीस पडते. यावरून वस्तु स्पष्ट ओळखता येत नाही अशा इतर ठिकाणी देखील त्या वस्तूचे काहीतरी स्वरूप शिल्पक राहते असे अनुमाने निघते. तेव्हा या कारणाकरता आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनी मानलेले जे दोन निरोध ते सिद्ध होत नाहीत. (२२)

उभयथा च दोषात् ॥ २३ ॥

२३ आणि दोन्ही बाजूंनी दोष येत असल्यामुळे
(बौद्धदर्शन असमंजस आहे). (४)

जो ह्या अविद्या धोरेंचा नाश 'प्रतिसंख्याननिरोध' आणि 'अप्रतिसंख्याननिरोध' यांमध्ये अंतर्भूत होतो असे आमचे प्रतिस्पर्धी मानतात तो सामग्रीसहित जें तत्त्वज्ञान त्यापासून होतो किंवा आपोआपच होतो ? प्रथम पक्ष मानलास तर 'कारणावांचून नाश होतो' ह्या जो तुझा सिद्धांत तो तुला टाकून घावा लागेल. दुसरा पक्ष मानलास तर 'मार्गाचा' उपदेश व्यर्थ होऊं लागेल. तेव्हा अशा रीतीने दोनी बाजूंनी दोष येत असल्यामुळे हें (बौद्ध-) दर्शन असमंजस होय. (२३)

आकाशे चाचिशेषात् ॥ २४ ॥

२४ आणि आकाशाच्या ठिकाणी काही विशेष
नसल्यामुळे (आकाश निःस्वरूप आहे हें मत
देखील बरोबर नाही). (४)

१२ घट उत्पन्न होण्यापूर्वी कपालावरथेमध्ये आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतरच्या अवस्थेमध्ये 'तीच ही मृत्तिका' अशी ओळख पडत असल्यामुळे मृत्तिकेचा स्वरूपाचा नाश होत नाही असे सिद्ध होते.

१३ बीजापासून उत्पन्न झालेल्या अंकुराच्या ठिकाणी बीजाची काहीच ओळख पडत नाही.

१४ मार्गे अ. २ पा. १ सू. १८ वृ. ६९-७० पहा. तात्पर्य, ह्या निरोधांमध्ये वस्तूचे (म्ह. भावाचे) मूळचे स्वरूप काही तरी शिल्पक राहत असल्यामुळे हे निरोध भावरूपीच आहेत, अभावरूपी नव्हेत असे सिद्ध झाले.

१ 'हिंसा न करणे', 'खरें बोलणे' इत्यादि साधनांनी सहित असे जें आत्म्याचे ज्ञान.

२ 'सर्व क्षणिक आहे, सर्व दुःखमय आहे, सर्व विलक्षण आहे, च सर्व शून्य आहे' अशा चार भावना केल्या म्हणजे मनुष्याचे अज्ञान नष्ट होते असा जो मोक्षाचा मार्ग बौद्धांच्या शास्त्राध्ये दाखविला आहे तो व्यर्थ होईल. कारण, ह्या दुसऱ्या पक्षा अज्ञानाचा आपोआपच नाश होतो.

‘दोन निरोध आणि आकाश हे निःस्वरूप आहेत’ असें बौद्धांनीं मानलें आहे. त्यांपैकी ‘दोन निरोध निःस्वरूप आहेत’ या मताचें मागें आम्हीं खंडन केलें. आतां ‘आकाश निःस्वरूप आहे’ या मताचें खंडन करतोः—‘आकाश निःस्वरूप आहे’ असें जें बौद्ध लोक मानतात तें बरोबर नाहीं. कारण, ‘जसे प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रति-संख्यानिरोध हे भावरूप आहेत तसेंच आकाशही भावरूपच आहे’ असें समजतें. प्रथमतः या गोष्टीला श्रुति प्रमाण आहे. ‘आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें’ (तै. २।१।१) इत्यादि श्रुतीवरून ‘आकाश भावरूप आहे’ असें सिद्ध होतें. परंतु, ज्यांना श्रुतीचें प्रामाण्य कबूल नाहीं त्यांना आम्ही असें सांगतो कीं आकाशाचा शब्द हा जो गुण आहे त्यावरून ‘आकाशनामक भावरूप पदार्थ आहे’ असें अनुमान करावें. कारण, ‘गंध वगैरे जे गुण आहेत त्यांना पृथ्वी वगैरे भावरूप पदार्थ आश्रय आहेत’ असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, आकाश म्हणजे केवळ आवरणांचा अभाव असें जो तूं मानतोस त्या तुझ्या मतीं एक पक्षी उडत असतां आवरण अस्तित्वांत आल्यामुळें दुसऱ्या एखाद्या पक्ष्याला उडावेसे वाटल्यास त्याला (उडण्याला) जागा मिळणार नाहीं. ‘जेथें आवरणाचा अभाव आहे तेथें तो (दुसरा पक्षी) उडेल’ असें म्हणशील तर मग (आम्ही उत्तर देतो कीं) ज्याच्या योगानें आवरणाचा अभाव एका विशिष्ट स्थलीं आहे असें सांगतां येतें तोच भावरूप पदार्थ (खरोखर) आकाश झोय; केवळ आवरणाचा अभाव हा काहीं आकाश नव्हे, शिवाय ‘आकाश

१ सूत्र २२ टीप १४ पहा.

२ ह्या श्रुतीमध्ये आकाशाची उत्पत्ति वर्णिली असल्यामुळें घट वगैरेप्रमाणेंच आकाश देखील भावरूपच वस्तु आहे असें सिद्ध होतें. कारण, उत्पत्ति हा एक (भावरूपी म्हणजे पदार्थाचाच) विकार आहे.

३ तेव्हा या गंध वगैरे गुणांप्रमाणेंच ‘शब्द’ या गुणाचा देखील भावरूप आश्रय असला पाहिजे. या आश्रयालाच ‘आकाश’ म्हणतात.

४ आच्छादनाचा.

५ पक्षीरूप आच्छादन.

६ ज्याप्रमाणे एखाद्या ठिकाणीं एक घट असताना तेथें बाकीचे कोणत्याही घट जरी नसले तरी तेथें ‘घटाचा अभाव आहे’ असा व्यवहार होत नाहीं, त्याप्रमाणें आकाशामध्ये पक्षी हें एक आच्छादन असल्यामुळें ‘आच्छादनाचा अभाव आहे’ असें म्हणता येणार नाहीं. आणि यामुळें अर्थातच तेथें आकाश नाहीं असें होऊन दुसऱ्या पक्ष्याला उडण्याला जागा मिळणार नाहीं.

७ ‘जेथें आवरणाचा अभाव आहे तेथें दुसरा पक्षी उडेल’ ह्या तुझ्या भाषणामध्ये ‘जेथें’ या शब्दाने जी वस्तु तूं पेट असशील तीच ‘आकाश’ होय. कारण, आकाशाशिवाय दुसरी कोण-तीही वस्तु ‘जेथें’ या शब्दानें तुला पेशा येत नाहीं.

म्हणजे केवळ आवरणाचा अभाव' असें बौद्धानें मानलें असतां त्याच्या स्वतःच्या (दुसऱ्या एका) विधानाला विरोध येईल. बौद्ध-दर्शनामध्ये 'हे भगवन् ! पृथ्वीचा आधार काय ?' अशी प्रश्नोत्तर-मालिका दिली आहे. तिच्यामध्ये पृथ्वी वगैरेंच्या शेवटीं 'वायूचा आधार काय ?' असा प्रश्न दिला आहे. व त्या प्रश्नाचें 'वायूचा आधार आकाश' असें उत्तर दिलें आहे. आतां, आकाश जर अभावरूप असेल तर हें उत्तर जुळणार नाहीं. तेव्हा या कारणाकरितांही 'आकाश अभावरूप आहे' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. शिवाय, दोन निरोध आणि आकाश हे तिन्ही पदार्थ अभावरूप आणि निःस्वरूप आहेत असें म्हणणें आणि पुन्हां ते नित्य आहेत असें म्हणणें हे विप्रतिपिद्ध होय. कारण जो पदार्थ भावरूप नाहीं त्याला नित्यत्व धर्म आहे किंवा अनित्यत्व धर्म आहे हें कांहींच सांगतां येत नाहीं. कारण, 'एक धर्म आणि एक धर्मी' हा व्यवहार भावरूप पदार्थावरच अवलंबून आहे. आतां, जर (या पदार्थांमध्ये) एक धर्म आणि एक धर्मी असा संबंध असेल तर, ते पदार्थ घट वगैरेंप्रमाणें भावरूपच होतील, निःस्वरूप होणार नाहींत. (२४)

अनुस्मृतेश्च ॥ २५ ॥

२५ आणि (आत्म्याला) अनुस्मरण होत असल्यामुळे

(आत्मा क्षणिक नाहीं). (४)

शिवाय, 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' असें मानणाऱ्या बौद्धाला उपलब्धी (जो आत्मा तो) देखील क्षणिक आहे असें मानावें लागेल. पण तें तर संभवत नाहीं. कारण, अनुस्मरण होत असते. उपलब्धीच्या म्हणजे अनुभवाच्या मागून उत्पन्न होणारें जें स्मरण तेंच 'अनुस्मरण' होय. आतां उपलब्धीचा आणि अनुस्मरणाचा कर्ता एक असला

८ कारण, जर आकाश ही वस्तु भावरूप नसून शशशृंगासारखी केवळ अभावरूपच असेल तर त्याला 'वायूचा आधार' असे म्हणता येणार नाहीं. कारण, 'शशशृंग' हें कोणाचाही आधार होत नाहीं.

९ कारण, धर्मी म्हणजे धर्माचा आधार होय. जो पदार्थ भावरूप नाहीं म्हणजे मुळींच अस्तित्वात नाहीं तो कोणत्याही धर्माचा आधार होत नाहीं.

१० 'दोन निरोध आणि आकाश हे तीन पदार्थ नित्य आहेत' ह्या बौद्धाच्या मतावरून ते तीन पदार्थ धर्मी आणि नित्यत्व हा त्याचा धर्म अशा रीतीनें त्या तीन पदार्थांना जर नित्यत्व-रूप धर्माशी संबंध असेल तर.

११ कारण, कोणताही एखादा धर्म ज्या पदार्थावर असतो तो पदार्थ भावरूपच असतो, निःस्वरूप म्हणजे अभावरूप नसतो असें लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे.

१ जाणणारा, अनुभव घेणारा.

तरच तें (अनुस्मरण) संभवतें. कारण, एका पुरुषाला उपलब्धि झाली असतां (त्या उपलब्धीचें) दुसऱ्या पुरुषाला स्मरण होतें असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. शिवाय, पूर्वीचा आणि पुढला पाहणारा एक असल्यावांचून 'मी तें (काल) पाहिलें, मी हें (आज पाहतो)' हें जें ज्ञान (मनुष्याला) होतें तें कसें होईल ? शिवाय दर्शन आणि स्मरण यांचा कर्ता एक असला तरच 'मी तें पाहिलें, मी तें पाहतो' या वाक्यांत निर्दिष्ट केलेलें प्रत्यभिज्ञारूपी ज्ञान (मनुष्याला) होतें हें सर्वांना महशूरच आहे. शिवाय, जर दर्शन आणि स्मरण यांचे भिन्न कर्ते असते, तर 'मी स्मरतो, दुसऱ्यानें पाहिलें' असें ज्ञानें (लोकांना) झालें असतें. पण असें ज्ञान तर कोणालाही होत नाहीं. ज्या ठिकाणीं असें ज्ञान होतें त्या ठिकाणीं (दर्शन आणि स्मरण यांचे) कर्ते भिन्न असतात असें लोक जाणतात. उदा०—'मी स्मरतो कीं त्यानें तें पाहिलें' असें त्यांना ज्ञान होतें. परंतु प्रकृत स्थळीं 'मी तें पाहिलें' अशा रीतीनें वैनाशिक देखील दर्शन आणि स्मरण यांचा आपण स्वतः एकच कर्ता आहों असें जाणतो; आणि व्याप्रमाणें 'अग्नि उष्ण नाहीं, अग्नीला प्रकाश नाहीं' अशा रीतीनें अग्नीचें उष्णत्व आणि प्रकाशत्व तो नाकबूल करीत नाहीं, त्याप्रमाणेंच आपल्या स्वतःला जें दर्शन झालें तें 'मी (तें पाहिलें) नाहीं' अशा रीतीनें तो नाकबूल करीत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें एका-(-च कर्त्या-)चा दर्शनक्षण आणि स्मरणक्षण या दोन क्षणांशीं संबंध असल्यामुळें वैनाशिकाला क्षणभंगवादाचा त्याग अपरिहार्य आहे. याप्रमाणेंच 'आतांपासून आमरणान्त होणारी पुढलीं सर्व ज्ञानें आपल्या स्वतःला होतात' असें ओळखणारा, तसेंच 'जन्मापासून आतांपर्यंत झालेलीं मागलीं सर्व ज्ञानें आपल्या स्वतःला झालीं' असें ओळखणारा जो वैनाशिक त्याला 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' असें म्हणतांना लाज करी वाटत नाहीं ? आतां तो जर असें म्हणेल कीं सादस्यामुळें हें घडतें, तर त्यावर आमचें उत्तरः—'स्वाध्यासारखें हें आहे' अशा

१ कारण, जो आज पहात आहे त्यानें काल पाहिलें नसल्यामुळें 'मी काल पाहिलें' असें कालच्या पाहण्याचें आजच्या पाहण्याच्या स्मरण होणार नाहीं.

२ 'ज्या मी तें काल पाहिलें तोच मी आज हें पाहतो' ह्या वाक्यावरून 'कालचा पाहणाराच मी आज पहात आहे' अशी जी ओळख पडते ती 'प्रत्यभिज्ञा' होय. यावरून 'कालचा पाहणारा आणि आजचा पाहणारा एकच आहे' असें सिद्ध होत असल्यामुळें 'आत्मा क्षणिक आहे' असें म्हणतां येत नाहीं.

४ 'दुसऱ्यानें पाहिलें' ही गोष्ट मी स्मरतो असें ज्ञान.

५ 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' या मताचा त्याग करणें अवश्य आहे.

६ लोकांमध्ये 'तेंच औपच पुन्हां सुरू केलें आहे' असा ग्यवहार होतो. आतां जरी जें औपच पूर्वी भक्षण केलें तेंच पुन्हां कधीं सुरू करतां येणार नाहीं, तरी हें औपच पूर्वीच्या त्या औपचा-

रीतीनें सादृश्य हें दोन वस्तूंवर अवलंबून आहे. आणि म्हणून क्षणभंगवाचाच्या मतीं दोन सदृश वस्तूंचें ग्रहण करणारा एक कोणी (पदार्थ) नसल्यामुळे ' सादृश्यामुळे प्रलभिज्ञा घडते ' असें त्यानें म्हणणें म्हणजे केवळ मिथ्याप्रलप करणें होय. बरें, आतां जर तो म्हणेल कीं पूर्वीच्या आणि पुढल्या क्षणिक वस्तूच्या सादृश्याचें ग्रहण करणारा कोणीएक (पदार्थ) आहे असें मी मानतो; तर त्यावर आमचें उत्तरः— असें मानलें तर तो एक पदार्थ दोन क्षणपर्यंत राहत असल्यामुळे ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' ही जी तुझी प्रतिज्ञा तिळा बाध येईल. बरें, आतां जर तो म्हणेल कीं ' त्याच्यासारखें हें आहे ' या वाक्यात एक निराळेंच ज्ञानें सांगितलें आहे, तें मागल्या व पुढल्या अशा दोन क्षणिक वस्तूच्या ज्ञानावर मुळींच अवलंबून नाही; तर त्यावर आमचें उत्तरः— ' त्यासारखें हें आहे ' या वाक्यात ' त्या ' आणि ' हें ' असे भिन्न शब्द घातले असल्यावरून (त्या वाक्यात दोन भिन्न पदार्थ सांगितले आहेत असें समजतें. म्हणून ' त्यासारखें हें आहे ' या वाक्यात एक निराळेंच ज्ञान सांगितलें आहे असें म्हणता येत नाही). ज्याचा ' सादृश्य ' हा विषय आहे असें जर हें एक निराळेंच ज्ञान असेल तर ' त्यासारखें हें आहे ' हा वाक्य-प्रयोग निरर्थक होईल, ' सादृश्य (आहे) ' असाच वाक्य-प्रयोग होईल. जेव्हा पंडित लोक व्यवहारात प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचा

सारखें असल्यामुळे ' तेंच औपध पुन्हा सुरू केले आहे ' असें म्हणतात. त्याप्रमाणें पूर्वक्षणाचा आत्मा आणि उत्तरक्षणाचा आत्मा हे अगदीं सारखे असल्यामुळे ' तोच हा आत्मा आहे ' असा भास होतो असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

७ ' सादृश्यामुळे तीच ही वस्तू आहे असा भास होतो ' असें म्हणणाऱ्याला ज्या दोन वस्तूंमध्ये तें सादृश्य असतें त्या दोन्ही वस्तूंचें ज्ञान अवश्य झालें पाहिजे. परंतु, येथें वैनाशिक हा स्वतः देशील क्षणिकच असल्यामुळे त्याला पूर्वक्षणाची वस्तू आणि उत्तरक्षणाची वस्तू या दोन वस्तूंचें ज्ञान मुळींच होत नाही. असें असून जर तो वैनाशिक ' सादृश्यामुळे हा भास होतो ' असें म्हणेल तर तें त्याचें म्हणणें म्हणजे केवळ बडबडणेंच समजलें पाहिजे.

८ पुरुष.

९ ' व्यवहारातील ज्ञानामध्ये जें सादृश्य भासतें त्याहून निराळ्याच तऱ्हेचें सादृश्य या ज्ञानामध्ये भासतें. या सादृश्याला दोन वस्तूंची मुळींच जरूर लागत नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१० व्यवहारात जें सादृश्य भासतें त्याचा ' दोन सदृश वस्तू ' हा विषय असतो. पण येथें जें सादृश्य भासतें त्याचा ' सदृश वस्तू ' हा विषय नसून ' सादृश्य ' हाच विषय आहे अशी जर कल्पना करतील तर.

११ ' त्यासारखें हें आहे ' या वाक्यामध्ये ' त्या ' आणि ' हें ' असे दोन उगीच जास्त शब्द घातले आहेत असें होईल.

अंगीकार करीत नाहीत तेव्हां स्वपक्षस्थापन किंवा पपक्षदूषण या दोहोंपैकी कोणतीही गोष्ट ते करूंक लागल्यास ती गोष्ट (इतर) पंडितांच्या ध्यानांत बरोबर येत नाही; इतकेंच नाही, तर स्वतःच्याही ध्यानांत बरोबर येत नाही. ' ही गोष्ट अशीच ' अशा रीतीने जें निश्चित असेल तेंच बोलवें; त्याहून निराळें बोललें असातां ' आपण केवळ वडवड करणारे आहोंत ' असे आपण लोकांच्या नजरेस आणून देतो, ' मी काल तें पाहिलें, मी आज हें पाहतों ' हा व्यवहार सादस्यामुळें होतो असे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ' (काल) पाहणारा आणि (आज) स्मरणारा हे एकच आहेत ' अशी प्रतीति होते; ' ते सारखे आहेत ' अशी प्रतीति होत नाही, शिवाय, वाद्य-वस्तु-संबंधानें भाति होण्याचा संभव असल्यामुळें त्या वस्तुसंबंधानें ' तेंच हें आहे ' किंवा ' त्याच्या सारखें हें आहे ' असा कदाचित् संदेह उत्पन्न होऊं शकेल. परंतु उपलब्धा जो (आत्मा) त्याच्या संबंधानें ' तोच मी आहे ' किंवा ' त्याच्या सारखा मी आहे ' असा संदेहही कधी उत्पन्न होऊं शकत नाही. कारण, ' ज्या मी काल पाहिलें तोच मी आज स्मरतो ' अशा रीतीने काल पाहणारा मी आणि आज स्मरणारा मी एकच आहे अशी (आत्म्याचा) स्पष्ट प्रतीति होते. तेव्हां या कारणाकरताही वैनाशिकांचें मत बरोबर नाही. (२५)

नासतोऽदृष्टत्वात् ॥ २६ ॥

२६ अभावापासून (भाव उत्पन्न होत) नाही. कारण

(तसें) दृष्टीस पडत नाही. (४)

आणखी या कारणास्तबही वैनाशिकांचें मत बरोबर नाही:- (कार्यांशी) अनुगत असें स्थिर कारण न मानणारे जे बौद्ध लोकां त्यांना ' अभावापासून भाव उत्पन्न होतो ' असेच मानलें पाहिजे. शिवाय हें मत त्यांनीं ' (कारणाचा) उपमर्द झाल्यावांचून (कार्य) प्रादुर्भूत होत नसल्यामुळें (अभावापासून भाव उत्पन्न होतो) या वाक्यांत स्पष्ट सांगितलेंही आहे. (उदा०) नष्ट झालेल्या बीजापासून अंकुर उत्पन्न होतो; तसेंच नष्ट झालेल्या क्षीरापासून दधि व (नष्ट झालेल्या) मृत्तिके-

१ मृत्तिका-वगैरे-कारणें घट-वगैरे-कार्यांशी, अनुगत असतात म्हणजे तीं कारणे त्या कार्यांमध्यें आपल्या स्वरूपानें राहतात असें बौद्ध लोक मानीत नाहीत. कारण, त्यांच्या मतीं मृत्तिका वगैरे पदार्थ क्षणिकच आहेत. तेव्हा अर्थातच ' मृत्तिका हें घटाचें कारण नव्हे तर मृत्तिकेचा अभावच घटाचें कारण होय, ' असें बौद्धाना मानावें व्यर्थ.

पासून घट हे उत्पन्न होतात (असें ते म्हणतात). कूटस्थ अशा कारणापासून जर कार्य उत्पन्न होईल, तर मग विलंब होण्याला कांहीं विशेष कारण नसल्यामुळे सर्व (कार्ये) एकदम उत्पन्न होऊं लागतील; म्हणून (बौद्ध लोक) असें मानतात कीं ज्या अर्थी अभावप्रस्त झालेल्या बीज वगैरेपासून अंकुर वगैरे उत्पन्न होतात त्याअर्थी अभावापासून भाव उत्पन्न होतो. यावर आमचें उत्तरः— अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाही. जर अभावापासून भाव उत्पन्न होईल, तर मग अभाव हा सर्वत्र सारखाच असल्यामुळे (विशेष प्रकारच्या कार्यांना) विशेष प्रकारचीं कारणे आहेत असें मानणें व्यर्थ होईल. कारण, नष्ट झालेल्या बीज वगैरेचे जे अभाव त्याच्या, व शशशृंग वगैरे जे अभाव त्याच्या अभावत्वा-मध्यें कांहीं फरक नाही. कारण, दोन्ही अभाव सारखेच निःस्वरूपे आहेत. त्यामुळे ' बीजापासून अंकुर उत्पन्न होतो, क्षीरापासूनच दधि उत्पन्न होतें ' अशा रीतीनें (विशेष प्रकारच्या कार्यांचीं) विशेष प्रकारचीं कारणे आहेत असें मानणें व्यर्थ आहे. आतां कोणत्याही विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं रहित अशा अभावाला कारणत्व मानलें तर मग शशशृंग वगैरे पासून देखील अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील. पण असें दृष्टीस पडत नाही. आतां ज्याप्रमाणें कमल वगैरेना नीलत्वे वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत, त्याप्रमाणें अभावाला देखील कांहीं विशेष प्रकारचे धर्म आहेत असें मानलें, तर मग (अभावाला) विशेष प्रकारचे धर्म असल्यामुळेच अभावाला कमल वगैरेच्या सारखें भावत्व प्राप्त होईल.

२ नित्य

३ जर कारण हे नित्य आहे, म्हणजे तें नष्ट न होता कार्यांमध्ये आपल्या स्वरूपानें राहतें असें मानलें, तर घट उत्पन्न होवेवेळीं मृत्तिका ही नाश न पावता कायमच राहत असल्यामुळे घटाप्रमाणें मृत्तिकेपासून उत्पन्न होणारीं शराव वगैरे इतर सर्व कार्ये देखील उत्पन्न होऊं लागतील. कारण, त्या सर्वांचें कारण मृत्तिकाच आहे, आणि तिचा तर नाश होत नाही.

४ घटाचें कारण मृत्तिका, पटाचें कारण तत् इत्यादि नियमित प्रकारचीं कारणे.

५ ज्याप्रमाणें शशशृंगाला कांहीं स्वरूप नाही, त्याप्रमाणें बीजाचा अभाव, दुधाचा अभाव इत्यादि अभावाना देखील कांहीं स्वरूप नाही. जर त्यांना कांहीं स्वरूपें असतीं, तर अमक्या स्वरूपाच्या अभावापासून अकूर उत्पन्न होतो, अमक्या स्वरूपाच्या अभावापासून दही उत्पन्न होतें असें म्हणता आलें असतें.

६ निळेपणा.

७ अभावाचा अभावपणाच जाईल, आणि घटपटांछारणीच अभाव नावाची एक भावरूपी शय आहे असें होईल.

शिवाय शशशृंग वगैरेप्रमाणें अभाव हा केवळ अभावरूपच आहे म्हणून तो कोणत्याही वस्तूच्या उत्पत्तीचें कारण होऊं शकत नाही. शिवाय, जर अभावापासून भाव उत्पन्न होईल, तर सर्व कांयें अभावानें युक्त अशीच होतील, पण असें तर दृष्टीस पडत नाही. कारण, प्रत्येक वस्तु आपआपल्या विशेष प्रकारच्या स्वरूपानें युक्त म्हणजे भावरूप अशीच उपलब्ध होते. मृत्तिकेच्या स्वरूपानें युक्त असें जे शरीर वगैरे भाव ते तंतु वगैरेचें विकार आहेत असें कोणी मानीत नाही. मृत्तिकेच्या स्वरूपानें युक्त असे भाव मृत्तिकेचेंच विकार आहेत असें प्रत्येकजण जाणतो. आतां, जें तूं म्हटलें आहेस कीं स्वरूपाचा उपमर्द झाल्यावांचून कोणत्याही कूटस्थ वस्तूला कारणत्व प्राप्त होत नसल्यामुळे अभावापासूनच भाव उत्पन्न होतो; तर तें तुझें म्हणणें खोटें आहे. स्थिरस्वभावाचे आणि ('तेच हे ' असे) ओळखले जाणारे जे सुवर्ण वगैरे पदार्थ तेच रुचक वगैरे कार्यांचे कारण आहेत असें आढळून येते.^{१३} आतां ज्या बीज वगैरे ठिकाणी स्वरूपाचा उपमर्द दृष्टीस पडतो त्या ठिकाणीं देखील उपमृद्यमान होणाऱ्या बीज वगैरेची जी पूर्वार्थाच्या ती उत्तरार्थस्थेचें कारण होय असें आम्हीं मानीत नाही. तर उपमृद्यमान न होणारे

८ म्हणजे त्याला कांहींच स्वरूप नाही.

९ ज्याप्रमाणें शशशृंग हें अस्तित्वांत नसल्यामुळे तें कोणत्याही पदार्थाचें कारण होत नाही, त्याप्रमाणें अभाव देखील कोणत्याही पदार्थाचें कारण होणार नाही. कारण, त्या अभावालाही अस्तित्व नाही. अभाव म्हणजे अस्तित्व नसणें, आतां जर अभावालाही अस्तित्व असेल तर मग त्याला अभावच म्हणता येणार नाही.

१० कारण, 'कार्य हें कारणाच्या स्वरूपानें युक्त असतें' असा नियम आहे.

११ मातीचा थाला.

१२ तात्पर्य—ज्याप्रमाणें राशव वगैरे पदार्थ तंतूच्या स्वरूपानें युक्त नसल्यामुळे त्या पदार्थाचें 'तंतु' हें कारण आहे असें म्हणतां येत नाही त्याप्रमाणेंच घट, पट वगैरे पदार्थ अभावाच्या स्वरूपानें युक्त नसल्यामुळे त्या घट, पट वगैरेचें अभाव हें कारण आहे असें म्हणतां येत नाही.

१३ रुचक म्हणजे सुवर्णाचें पात्र. तें तयार झाल्यानंतरहि सुवर्णाचा स्वभाव स्थिर आहे म्हणजे सुवर्णाचें स्वरूप कायम आहे असें दृष्टोपचीष्ट येतें. इतरुच नाही, तर तें पात्र पाहिल्याबरोबर हें सुवर्ण आहे असें ओळखतां येतें. यावरून त्या पात्राचें कारण सुवर्णाचा अभाव नव्हे तर सुवर्णच आहे असें सिद्ध होतें.

१४ अंकुराची उत्पत्ति होतांना बीजाच्या स्वरूपाचा उपमर्द म्हणजे नाश झालेला दृष्टीस पडतो.

१५ नाश पावणाऱ्या.

१६ बीजरूपी पूर्वार्थाच्या.

१७ अंकुररूपी उत्तरार्थस्थेचें.

१८ अंकुरामध्ये बीजाचें स्वरूप उपलब्ध होत नसल्यामुळे अंकुराचें कारण बीज आहे असें मानतां येत नाही.

आणि (कार्याशी) अनुगत असणारे असे जे वीज वगैरेचे अवयव तेच अंकुर वगैरेचीं कारणे होत असे आम्हीं मानतो. तेव्हां ज्याअर्थी असत् अशा शशशृंग वगैरेपासून सत् (अशीं कार्ये) उत्पन्न होत असलेली दृष्टीस पडत नाहीत, व सत् अशा सुवर्ण वगैरेपासून सत् (अशीं कार्ये) उत्पन्न होत असलेली दृष्टीस पडतात; त्याअर्थी 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा जो वैनाशिकांचा सिद्धांत तो वरोबर नाही असे सिद्ध होतें. शिवाय (बौद्ध लोकां) चार प्रकारच्या कारणापासून चित्त आणि चैत्तिक वस्तू उत्पन्न होतात, व परमाणूपासून भूत भौतिक नामरू समुदाय उत्पन्न होतो^{२२} असे मानून पुनः अभावापासून भाव उत्पन्न होतो असे मानतात. तेव्हां अशा रीतीने पूर्वीच्या मताचा अपलाप करून सर्व लोकांना ते बिनाकारण घोटाळ्यांत पाडतात. (२६)

उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः ॥ २७ ॥

२७ आणि अशा रीतीने उदासीनांना देखील

(इष्ट गोष्टी) प्राप्त होतील. (४)

'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' असे मानले तर अशा रीतीने जे उदासीन म्हणजे यत्न न करणारे लोक आहेत त्यांना देखील इष्ट गोष्टी प्राप्त होतील. कारण, अभाव प्राप्त होण्याला कांहीं आयास पडत नाहीत. शेतकऱ्याने शेत नांगरण्याची खटपट न करताही त्याला धान्य पिकेल. कुंभाराने चिखल तयार करण्याची खटपट न करताही मडकी उत्पन्न होतील. कोष्ट्याने तंतू विणले नसतांही त्याला वस्त्रे मिळतील, जणू काय त्याने तंतू विणलेच. स्वर्ग आणि मोक्ष यांच्या प्राप्तीकरतां कोणीही कोणतीही खटपट करणार नाही. आतां, असें होणे वरोबर नाही किंवा असें होतें असे कोणी मानलेही

१९ बीजाचे जे सूक्ष्म अवयव अंकुरामध्ये प्रविष्ट होतात तेच अवयव त्या अंकुराचे कारण आहेत असा आमचा सिद्धांत आहे.

२० अस्तित्वात नसलेल्या.

२१ अस्तित्वात असलेली.

२२ यावरून 'भावरूपी पदार्थ भावरूपी कार्याचीं कारणे होतात' या मताचा ते अंगीकार करतात असे सिद्ध होते.

२३ येथे त्या बौद्धानां पूर्वी आपणच अंगीकार केलेल्या आपल्या मताच्या विरुद्ध प्रतिपादन केले आहे. तेव्हा त्यांचे मत परे काय आहे ते लोकांना त्याच्या अंथावरून ठरविता येत नसल्यामुळे त्यापासून लोकांचा पर घोंटाळा होतो.

१ आळशी लोकाना.

२ युक्तीला घरून नाही.

नाहीं. तेव्हां या कारणाकरितां—(ही) 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा सिद्धांत बरोबर नाही. (२७)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अष्टाविंशत्या सूत्रापासून बत्तिशान्या सूत्रापर्यंत पाच सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये विज्ञानवादी बौद्धांचें खंडन केलें आहे. सारांशः—(सू. २८) हा विज्ञानवादच बुद्धांचा खरोखर संमत आहे. तो येणेंप्रमाणेंः— 'विज्ञान' ही एकच वस्तू अस्तित्वात आहे. तिच्यामुळे सर्व मानसिक व्यवहार चालतात. बाह्य वस्तूंना अस्तित्व नाही. कारण, जर बाह्य वस्तू अस्तित्वात असल्या तरी त्याचा मनामध्ये प्रवेश झाल्याशिवाय कोणताही व्यवहार करता येत नाही. शिवाय, बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व संभवतही नाही. कारण, जर बाह्य वस्तू परमाणुरूप असतील तर त्याच ज्ञानच मुळीं होणार नाही. आता, जर परमाणूंचे समुदाय असतील तर ते समुदाय त्या परमाणूपेक्षा निराळे आहेत किंवा नाहीत असा प्रश्न सशय येतो. जर निराळे नसतील तर त्यांचे ज्ञान होणार नाही, आणि निराळे असतील तर त्याचा परमाणूशी काहीच संबंध नाही असें होईल. शिवाय, ज्ञानाचा घट, पट इत्यादिकांच्या सारखे आकार असल्या- शिवाय त्या ज्ञानामध्ये 'हं घटज्ञान, हं पटज्ञान' असा भेद भाषणार नाही. तेव्हा, जर ते आकार एकीतेशी ज्ञानाचा मानावे लागतातच, तर मग त्याच आकाराचे घट, पट वगैरे बाह्य पदार्थ मानणें निरर्थक आहे शिवाय, ज्ञान आणि विषय या दोघांची निरनिराळी उपलब्धि होत नसल्यामुळे विषय हे ज्ञानापेक्षा निराळे मानता येत नाहीत. तत्पर्य, 'ज्याप्रमाणें स्वप्न वगैरेंमध्ये बाह्य विषयावाचून ज्ञान होतें त्याप्रमाणेच हे जाग्रदवस्थेमधील ज्ञान होतें' असे समजायें. आता, व्यवहारामध्ये हें ज्ञान-वैचित्र्य दृष्टीस पडतें ते वासनावैचित्र्यामुळेच होय. त्याचा विषयवैचित्र्याची काही जरूर नाही. शिवाय, बाह्य विषय मानले तरी 'स्वप्नातलें ज्ञानवैचित्र्य केवळ वासनावैचित्र्यामुळेच होतें' असा अनुभव आहे एकंदरीत 'बाह्य पदार्थांना अस्तित्व मानण्याची काही जरूर नाही' असें सिद्ध झाले. यावर वेदान्त्यांचें उत्तरः—ज्ञानाहून भिन्न असे बाह्य पदार्थ ज्ञानाचे विषय या रूपांनं सर्व प्राण्यांना प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असताना जर तूं बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व नाकबूल करशील तर तुझ्या म्हणण्याकडे लोक कसें बरे लक्ष देतील ? शिवाय, बाह्य पदार्थांचें खंडन करणारे तुमचे बौद्ध लोकच 'घट, पट वगैरे पदार्थ हे बाह्य असल्यासारखे भासतात' अशी बाह्य वस्तूची उपमा देतात. त्यावरूनही बाह्य वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध होतें. कारण, वध्यापुत्राची कोणीही उपमा देत नाहीत. तसेंच, 'ज्या वस्तूविषयी प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणाची प्रवृत्ति होते त्या वस्तूचा संभव आहे' असे ठरविलें जाते. तेव्हा बाह्य पदार्थ हे प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असताना 'ते परमाणुरूप आहेत किंवा नाहीत' अशा काहीतरी कल्पना काढून त्याचा संभव नाही असें मानणें रास्त नव्हे. शिवाय, जर विषयच अस्तित्वात नसतील तर ज्ञान हें विषयासारखेंच होणार नाही. तसेंच, विषय हे ज्ञानाचे कारण आहेत म्हणूनच विषय आणि ज्ञान यांची नेहमी बरोबर उपलब्धि होते. विषय आणि ज्ञान यांच्या ऐक्यामुळें परतू होत नाही. तसेंच, घटज्ञान, व पटज्ञान यामध्ये ज्ञान हें विशेष्य एकच आहे; परंतु घट व पट ही विशेषणे दोन आहेत. आता जीं दोन आहेत तीं एकापेक्षा निराळीच असली पाहिजेत. यावरूनही ज्ञानापेक्षा विषय निराळे सिद्ध होतात. शिवाय, ज्ञान हें उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळे तें ज्ञान 'हं

अमुक प्रकारचें ज्ञान आहे, हें तमुक प्रकारचें ज्ञान आहे' इत्यादि कोणत्याही ज्ञानामध्ये विषय होणार नाही. तेव्हा ज्ञानसंबंधानें 'ज्ञानं भिन्नं भिन्न आदेत' इत्यादि प्रकारची कोणतीही प्रतिज्ञा तुम्हांला करता येणार नाही. शिवाय, ज्ञानाचा अनुभव येतो म्हणून तू ज्ञान मानतोस, तसेंच, ब्राह्म पदार्थाचाही अनुभव येत असल्यामुळे तेही तुला मानलेच पाहिजेत. आता, 'ज्ञान हे स्वप्रकाश असल्यामुळे तें स्वतःच अनुभूत होतें; विषय तसे होत नाहीत' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, ज्ञान हें आपणच आपल्याला जाणू शकत नाही. संकल्पः—तर मग 'ज्ञान हे ज्या दुसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे, तो दुसरा पदार्थही तिसऱ्यानें ग्राह्य आहे' अशी अनवस्था येते. शिवाय, ज्ञान ही सर्व सारखीच असल्यामुळे एका ज्ञानाला दुसरे ज्ञान प्रकाशक होऊ शकत नाही. उत्तरः—ज्ञानाचा ग्राहक असा जो साक्षिभूत आत्मा त्याला दुसऱ्या ग्राहकाची जरूर नसल्यामुळे अनवस्था येत नाही. तसेंच, साक्षी हा ज्ञानापेक्षा भिन्न स्वभावाचा असल्यामुळे तो ज्ञानाचा प्रकाशक होऊ शकतो. शिवाय, ज्ञानाचा साक्षी हा प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असल्यामुळे 'ज्ञान हें स्वप्रकाश आहे' असें मानणें बरोबर नाही. एकंदरीत, हा विज्ञानवाद बरोबर नाही. (सू. २९) शिवाय, 'स्वप्नामधील ज्ञान बाधित होते आणि जागृतीमधील ज्ञान बाधित होत नाही, तसेंच स्वप्नामधील ज्ञान स्मृतिरूप आहे' आणि जागृतीमधील ज्ञान अनुभवरूप आहे' अशा रीतीनें स्वप्न आणि जागृति यातील ज्ञानामध्ये वैधर्म्य असल्यामुळे स्वप्नातील ज्ञानासारखी जागृतीतील ज्ञानें ब्राह्म पदार्थावाचून होऊ शकत नाहीत. शिवाय, 'जागृतीतील ज्ञानें विषयावाचून होतात' ही गोष्ट अनुभवविरुद्ध असल्यामुळे ती गोष्ट दुसऱ्याच्या सादस्यावरून कधीही सिद्ध होणार नाही. कारण, अग्नि हा अलाच्या सादस्यावरून शीत होत नाही. (सू. ३०) तसेंच 'वासनावैचित्र्यामुळे ज्ञानवैचित्र्य संभवतें' हें तुम्हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, नुसत्या मती बाह्य पदार्थ नसल्यामुळे वासनाच मुळी उत्पन्न होणार नाहीत. तसेंच स्वप्नातील अनुभवावरून 'ज्ञानवैचित्र्य हें वासनावैचित्र्यामुळेच होतें' असा जो बौद्धानीं सिद्धांत बाधिला आहे त्यातही काही अर्थ नाही. कारण, वासनाच्या उत्पत्तीचेंच काही कारण सांगता येत नाही. शिवाय, 'वासनावाचून विषय उपलब्ध होतात, परंतु विषय उपलब्ध झाल्यावाचून वासना मान होत नाहीत' असें दृष्टीस पडतें; यावरूनही ब्राह्म पदार्थाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. शिवाय, या बौद्धाच्या मती आत्मासुद्धा क्षणिकच असल्यामुळे वासनाचा स्थिर आश्रय सांगता येत नाही. (सू. ३१) आलयविज्ञान (म्हणजे मी असें ज्ञान) देखील क्षणिकच असल्यामुळे वासनाचा आश्रय होऊ शकत नाही. तेव्हा अर्थातच वासनाचें अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळे वासनेमुळे होणारे स्मृति योगे व्यवहार लुप्त होतील. आलयविज्ञान स्थिर मानशील तर 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' हा तुझा सिद्धांत तुला सोडावा लागेल. शिवाय, बाह्यार्थवाद्याप्रमाणें तू देखील सर्व वस्तू क्षणिकच मानित असल्यामुळे मागे (सू. २० मध्ये) दिलेलीं द्रूपणें तुझ्यावरही येतातच. याप्रमाणें बाह्यार्थवाद आणि विज्ञानवाद यांचे रांडन झाले. आता शून्यवाद हा सर्वप्रमाणविरुद्ध असल्यामुळे त्याचें रांडन करण्याची मुळीच जरूर नाही. (सू. ३२) फार काय, पण ह्या बौद्ध मताचा जितका अधिक विचार कथ्या तितकें हें मत पाईटच दिवूं लागतें. त्याला काही मुक्तिच सांपडत नाही. एकंदरीत हें बौद्ध मत बरोबर नाही. शिवाय, एकाच बुद्धानें परस्परविरुद्ध अशा तीन मताचा उपदेश केला असल्यामुळे 'बुद्ध हा अर्थमल्लापो आहे, किंवा मुद्दाम लोभना घोटाळ्यात पाडणारा आहे' असें स्वतः दिसत येतें. तत्पर्य, 'कल्याणेच्छु मनुष्यानें या बौद्ध मतावर विश्वास ठेवू नये' असें सिद्ध झाले.]

नाभाव उपलब्धे: ॥ २८ ॥

२८ (बाह्य वस्तूंचा) अभाव नाही. कारण (त्या)

उपलब्ध होतात. (५)

अशा रीतीने ' बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत ' या मतावर ' समुदाय सिद्ध होत नाही ' इत्यादि दोष आम्हीं आणल्यानंतर आतां विज्ञानवादी बौद्ध पुढे उभा राहतो. आपल्या शिष्यांपैकी काहीं जणांची बाह्य वस्तूंचा आसक्ति पाहून तिच्या अनुरोधाने हा बाह्यार्थवाद (बुद्धाने) त्यांना सांगितला. पण (खरोखर रीतीने पाहतां) बुद्धाला हा वाद संमत नाही. ' विज्ञान हाच एक स्कंध अस्तित्वांत आहे ' हाच वाद त्याला (खरोखर) संमत आहे, या विज्ञानवादामध्ये ' एक प्रमाण, एक प्रमेय, एक फल इत्यादि सर्व व्यवहार मानसिकरूप असल्यामुळे अंतस्थ असेच चालतोत. कारण, बाह्य वस्तू जरी अस्तित्वांत असल्या तरी त्यांचा मनोमध्यें प्रवेश झाल्यावांचून प्रमाण, प्रमेय वगैरे व्यवहार घडू शकत नाहीत.

शंका:— ' हे सर्व व्यवहार अंतःस्थच आहेत आणि विज्ञानाहून व्यतिरिक्त अशा बाह्य वस्तू अस्तित्वांत नाहींत ' असें कशावरून समजते ? (बौद्धांचें उत्तर:—) बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व संभवत नाही यावरून. जर ' बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत ' असें मानलें तर त्या एक. परमाणुरूप तरी असल्या पाहिजेत किंवा स्तंभ वगैरे जे परमाणूंचे समूह तद्रूप तरी असल्या पाहिजेत. प्रथमतः परमाणू हे स्तंभ वगैरेच्या ज्ञानाचे विषय होऊं

१ ह्या मतालाच बाह्यार्थास्तित्ववाद म्हणतात.

२ ' जाणण्याचे साधन ', ' जाणलो जाणारी वस्तू ', ' जाणणें ' आणि ' जाणणारा ' हीं सर्व विज्ञानाचीच स्वरूपे आहेत; आणि ह्या अनेक स्वरूपांमुळे एका विज्ञानालाच प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति आणि प्रमाता अशीं क्रमानें अनेक नावें प्राप्त झालीं आहेत. तात्पर्य— प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाण, घट, पट वगैरे प्रमेयें, आणि देवदत्त, यशदत्त वगैरे प्रमाते हे सर्व पदार्थ विज्ञानाहून निराळे नाहीत. विज्ञान (जाणणें) म्हणून जी काहीं एक मानसिक क्रिया आहे तद्रूपीच ते आहेत. म्हणजे ते सर्व पदार्थ वास्तविक रीतीने मानसिकच आहेत. आता ' ते पदार्थ बाह्य आहेत ' असें जें आपल्याला वाटेलें तो केवळ भ्रम होय असें विज्ञानवादी बौद्धांचें मत आहे.

३ घट, पट वगैरे वस्तू मनात आल्यावांचून ' घट, पट वगैरे वस्तू प्रत्यक्ष प्रमाणानें मीं जाणल्या ' इत्यादि प्रकारचे कोणतेही व्यवहार होत नाहीत. जेव्हां त्या वस्तू मनोमध्यें येतात म्हणजे मानसिक होतात, तेव्हांच हे व्यवहार होतात. एकंदरीत, ' घट, पट वगैरे वस्तू बाह्य आहेत ' असें मानणाऱ्याला मुद्दां त्या सर्व वस्तू मानसिकही आहेत अशी कल्पना अवश्य करावी लागते. मग त्यापेक्षां ' घट, पट वगैरे वस्तू नुसत्या मानसिकच आहेत ' अशी कल्पना करणेंच अधिक सशुक्तिक आहे असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

४ ' बाह्य वस्तू परमाणुरूपी आहेत ' असें मानलें तर.

शकत नाहीत. कारण, (व्यवहारामध्ये.) परमाणूंचे (मुळींच) प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही. तसेंच, स्तंभ वगैरे जे परमाणूंचे समूह तद्रूपही बाह्य पदार्थ असून शकत नाहीत. कारण, 'ते (समूह) परमाणूंपासून भिन्न आहेत' असेही म्हणतां येत नाही, किंवा 'ते परमाणूंपासून अभिन्न आहेत' असेही म्हणतां येत नाही. अशा रीतीनेच 'जाति' वगैरे बाह्य पदार्थांच्या अस्तित्वाचेही खंडन करावे.

शिवाय 'केवल अनुभव' या रूपाने जे सामान्यात्मक ज्ञान ते (ज्ञान) उत्पन्न होतांना 'स्तंभज्ञान, कुड्यज्ञान, घटज्ञान, पटज्ञान,' असा जो प्रत्येक विषयाला अनुसरून त्या ज्ञानांमध्ये भेद भासतो तो त्या ज्ञानांमध्ये काही विशेष^१ असल्यावांचून संभवत नाही. म्हणून 'ज्ञानाला विषयाचा आकार असतो' असे अवश्य मानले पाहिजे. आणि

५ 'हा स्तंभ (खांब) आहे', 'हा घट आहे' इत्यादि प्रकारचे जे स्थूल रूपाने ज्ञान होत त्याचा 'सूक्ष्म परमाणु' हा विषय आहे असे म्हणणे शक्य नाही.

६ जर परमाणूंचे समूह जे स्तंभ वगैरे पदार्थ ते परमाणूंपासून भिन्न असतील तर ते गाय आणि घोडा यांप्रमाणे परस्परांपासून अत्यंत भिन्न होतील. मग त्यांना 'परमाणूंचे समूह' असे म्हणता येणार नाही. आतां, जर कदाचित् परमाणू आणि स्तंभ हे परस्परांपासून भिन्न असूनही त्यांमध्ये संयोग, समवाय वगैरेपैकी एखादा संबंध संभवला असता, तर ते स्तंभ वगैरे पदार्थ परमाणूंचे समूह आहेत असे म्हणतां आले असतें; पण तो संबंध मुळींच संभवत नाही असे मागे (वैशेषिकांच्या खंडनाच्या वेळी) सांगितले आहे. तात्पर्य—'परमाणूंचे जे समूह तद्रूपच बाह्य पदार्थ आहेत' असे म्हणता येत नाही.

७ जर स्तंभ वगैरे पदार्थ परमाणूंपासून अभिन्न असतील तर ते परमाणुरूपच होतील. मग त्यांचे जे स्थूल रूपाने ज्ञान होतें ते होणार नाही. कारण, सूक्ष्म अशा परमाणूंचे स्थूल रूपाने ज्ञान होणे शक्य नाही

८ 'वगैरे' शब्दाने गुण व कर्म हे पदार्थ ध्यावे.

९ स्तंभाचा जो स्तंभत्व म्हणून एक धर्म आहे त्यालाच 'जाति' असे जातिवादी लोक म्हणतात. आता ती स्तंभत्व जाति जर स्तंभाहून निराळी असेल तर ती स्तंभाची जाति आहे असे म्हणता येणार नाही. वर, आता जर ती जाति स्तंभाहून निराळी नसेल, तर मग ती स्तंभरूपीच होईल. आतां 'स्तंभ' हा बाह्य पदार्थ अस्तित्वात नाही असे वर दाखविलेच आहे. तेव्हा 'जाति' हा बाह्य पदार्थ देखील अस्तित्वात नाही असे अर्थात् सिद्ध होतें. याप्रमाणेच गुण व कर्म याविषयी जाणावे.

१० ज्ञान म्हणजे अनुभव. तेव्हा सर्व ज्ञानांचे 'अनुभव' हे साधारण रूप होय.

११ 'ही भित आहे' असे ज्ञान.

१२ ज्ञानाचा निरनिराळा आकार.

१३ जर ज्ञानाचा भिन्न भिन्न प्रकारचा आकार नसेल म्हणजे सर्व ज्ञाने एकरूपच असतील, तर 'हे स्तंभज्ञान, हे कुड्यज्ञान' असे जे ज्ञानामध्ये भेद भासतात ते भासणार नाहीत. म्हणजे स्तंभज्ञान हेच कुड्यज्ञान होईल. पण तसे झालेले दृष्टीवत्तीय येत नाही. तेव्हा ज्ञानाला देखील घट,

तसें मानलें म्हणजे विषयाचा जो आकार तो ज्ञानानेंच व्याप्त केला असें ह्यामुळे 'बाह्य वस्तु अस्तित्वांत आहेत' ही कल्पना व्यर्थ होते.

शिवाय (विषय आणि ज्ञान यांची) नियमानें बरोबर उपलब्धि होते यावरूनही 'विषय आणि ज्ञान हे एकरूप आहेत' असें सिद्ध होतें. कारण, (एखादे वेळीं) या दोहोंपैकी एकाची उपलब्धि झाली नाही तर (त्या वेळीं) दुसऱ्याची उपलब्धि होत नाही. आतां विषय आणि ज्ञान हे जर स्वभावतः भिन्न असतील तर वरील गोष्टें जुळणार नाही. कारण, एकाची उपलब्धि न होतां नाही दुसऱ्याची उपलब्धि होण्याला कांहीं आड येणार नाही. तेव्हां याकरितांही 'बाह्य वस्तु अस्तित्वांत नाहीत' (असें मी म्हणतों).

शिर्षाय, हें (बाह्य वस्तूचें ज्ञान) स्वप्न बगैरेप्रमाणें आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें

पट बगैरे विषयाच्या आकारासारखा आकार असतो असें मानलें पाहिजे. तेव्हा घट, पट बगैरे बाह्य वस्तूना आकार आहे असें मानलें तरी पुनः ज्ञानाला तो आकार आहे असें मानावें लागतेंच. मग त्यापेक्षा एकटया ज्ञानालाच आकार आहे असे मानावें; बाह्य वस्तूना आकार आहे असें मानूं नये. म्हणजे बाह्य वस्तु अस्तित्वांत आहेत असें मानूं नये हेच बरें. तात्पर्य— कोणत्याही रीतीने बाह्य वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१४ घट, पट बगैरे पदार्थांचे आकार ज्ञानानाच आल्यामुळे.

१५ ज्या दोन वस्तूंचा नेहमीं एकाच वेळीं अनुभव येतो त्या दोन वस्तू एकच आहेत असें मानलें पाहिजे. जर दोन वस्तूंचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येईल तर मान त्या दोन वस्तू भिन्न भिन्न आहेत असें मानणें बरोबर होईल. उदा०:—घटावाचून घटाचा अनुभव येतो व पटावाचून घटाचा अनुभव येतो म्हणून घट व पट हे निरनिराळे आहेत असे मानणें बरोबर आहे. कारण, कोणतीही गोष्ट अनुभवावरूनच सिद्ध होत असते. तेव्हा ज्याप्रमाणें व्यवहारांमध्ये दशशृंग्याचा अनुभव येत नसल्यामुळे दशशृंग्याचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही, त्याप्रमाणेच घट आणि घटाचें ज्ञान या दोहोंचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव कोणत्याही येत नसल्यामुळे त्या दोन्ही वस्तू भिन्न भिन्न आहेत असे सिद्ध होत नाही. आतां, विषय आणि ज्ञान ह्या दोन वस्तू वास्तविक निराळ्या असूनही त्यांचा एकमेकाशीं एक प्रकारचा निकट संबंध आला असल्यामुळे त्यांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाही असें म्हणणेही बरोबर नाही. कारण, त्या दोन्ही वस्तू क्षणिक असल्यामुळे त्यांचा निकट संबंध केव्हा येतो तें सांगता येत नाही.

१६ अनुभव.

१७ विषय आणि ज्ञान या दोहोंचा एकाच वेळीं अनुभव येतो म्हणजे विषयाचा अनुभव न येता नुसत्या त्याच्या ज्ञानाचाच अनुभव कधीही येत नाही, आणि ज्ञानाचा अनुभव न येता नुसत्या त्या ज्ञानाच्या विषयाचा अनुभव कधीही येत नाही ही गोष्ट.

१८ घट, पट बगैरे वस्तू जर मुळींच अस्तित्वांत नसतील, तर त्या वस्तूशिवाय नुसते त्यांचे ज्ञान कसें होतें हें सांगता येत नाही. याकरिता बाह्य वस्तूचें अस्तित्व कबूल केलें पाहिजे अशी जी संज्ञा येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

स्वप्न आणि जादू यांमधील ज्ञानें, तसेंच मृगजळें, गंधर्वनगरी वगैरेंचीं ज्ञानें बाह्य वस्तू नसतानाही ग्राह्य आणि ग्राहक या रूपांनीं भासतात, त्याप्रमाणें जाग्रदवस्थेंतील स्तंभ वगैरेंचीं ज्ञानें देखील बाह्य पदार्थांचाचून ग्राह्य आणि ग्राहक या रूपांनीं भासतात असे अनुमान निघते. कारण, हींही त्यासारखीं ज्ञानें आहेत, शंकाः— बाह्य पदार्थ नसतांना जें ज्ञान वैचित्र्ये व्यवहारात दृष्टीस पडतें तें कसे संभवे ! उत्तरः— वासनावैचित्र्यांमुळे ज्ञानवैचित्र्य संभवतें. या अनादि संसारामध्ये ज्ञान आणि वासना ह्या बीजाकुराप्रमाणें कार्यकारणरूपानें परस्परामागून येत असल्यामुळे ज्ञान-वैचित्र्य असण्याला काहीं विरोध येत नाहीं. शिवाय, 'अन्वयव्यतिरेकावरून ज्ञान-वैचित्र्य हें वासना- (वैचित्र्या-) मुळेच असतें' असें समजतें, कारण, 'स्वप्न वगैरे ठिकाणीं बाह्य पदार्थांचाचून देखील ज्ञान वैचित्र्य

१९ रानामध्ये किंवा वाळवंटामध्ये दुपारच्या वेळीं ऊन पडलें असता तेथें वास्तविक पाणी नसूनही पाणी असल्यासारखा जो भास होतो त्याला 'मृगजळ' म्हणतात.

२० एखादे वेळीं मनुष्याना आकाशामध्ये ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या अनेक रेखा भासतात, त्यांना 'गंधर्वनगरी' म्हणतात.

२१ शेष.

२२ ज्ञान.

२३ 'हा स्तंभ आहे', 'हा घट आहे' असे ज्ञानाचे अनेक प्रकार.

२४ वासनाच्या अनेक प्रकारांमुळे कोणत्याही वस्तूचें ज्ञान झालें असता त्या ज्ञानाच्या योगानें, जो मनुष्याच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला 'वासना' (म्ह० संस्कार) म्हणतात.

२५ अनेक प्रकारच्या बाह्य वस्तूमुळे अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होतात असें जरी म्हणता येत नाहीं, कारण, बाह्य वस्तूच मुळीं अस्तित्वात नाहींत, तरी अनेक प्रकारच्या वासनामुळे अनेक प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात असें म्हणता येतें.

२६ 'अनेक प्रकारच्या वासनांमुळे अनेक प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात आणि अनेक प्रकारच्या ज्ञानांमुळे अनेक प्रकारच्या वासना उत्पन्न होतात अशा रीतीनें ज्ञान आणि वासना यांची उत्पत्ति परस्परांवर अवलंबून असल्यामुळे त्या दोहोपैकी काहींच सिद्ध होणार नाहीं' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२७ ज्याप्रमाणें बीजाचें कारण अंकुर आणि अंकुराचें कारण बीज असा अनुभव येत असूनही संसार अनादि असल्यामुळे बीज व अंकुर ह्या दोन्ही वस्तू अनादिसिद्धच आहेत असें गृहीत धरावें लागतें, त्याप्रमाणेंच येथेंही ज्ञान आणि वासना ह्या दोन्ही वस्तू अनादिसिद्धच असल्यामुळे ज्ञानवैचित्र्य असण्याला काहीं विरोध येत नाहीं असा अभिप्राय आहे.

२८ 'अनेक प्रकारच्या वासना असल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होतात' हा अन्वय होय. आणि 'अनेक प्रकारच्या वासना नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होत नाहींत' हा व्यतिरेक होय. ह्या अन्वयव्यतिरेकावरून अनेक प्रकारच्या वासनाच अनेक प्रकारच्या ज्ञानाची कारणे आहेत, बाह्य वस्तू कारण नव्हेत असें सिद्ध होते. कारण, 'अगूळ वस्तु अगूळ वस्तूचें कारण, आहे' हा निश्चय अन्वयव्यतिरेकावरूनच होत असतो.

हें वासनांमुळे असतें' असे आपण दोघेही मानतो. परंतु 'वासनांचाचून ज्ञानवैचित्र्य हें बाह्य पदार्थांमुळे असतें' असे मी मानित नाहीं. तेव्हां या कारणाकरितांही बाह्य पदार्थ अस्तित्वांत नाहींत.

या पूर्वपक्षावर आम्हें उत्तरः—'बाह्य पदार्थांचा अभाव आहे' असे निश्चित करणें शक्य नाहीं. का ? कारण ते उपलब्ध होतात. प्रत्येक ज्ञानाला अनुसरून स्तंभ किंवा कुड्य, किंवा घट, किंवा पट, असा एकेक बाह्य पदार्थ उपलब्ध होतो. आणि जो उपलब्ध होतो त्याचा अभाव असणें शक्य नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा भोजन करणारा मनुष्य भोजनक्रियेपासून प्राप्त होणारी जी तृप्ति तिचा स्वतः अनुभव घेत असताना जर असे म्हणेल कीं 'मी भोजन करित नाहीं, मी तृप्त होत नाहीं' त्याप्रमाणे एखाद्या मनुष्याला स्वतःला इंद्रियाच्या संयोगामुळे बाह्य पदार्थांची उपलब्धि होत असताना तो जर असे म्हणेल कीं 'मला (बाह्य पदार्थांची) उपलब्धि होत नाहीं, बाह्य पदार्थ अस्तित्वांत नाहींत,' तर त्याच्या म्हणण्याकडे (लोक) कसे लक्ष देतील ? शक्ता.—'कोणत्याच बाह्य पदार्थांची मला उपलब्धि होत नाहीं' असें मी म्हणत नाहीं; तर 'उपलब्धि-व्यतिरिक्त अशा बाह्य पदार्थांची मला उपलब्धि होत नाहीं' असें मी म्हणतो. उत्तरः—असें तू बोलतोस तें ठीकच आहे. कारण, तुझ्या तोंडाला मुळीं हाडच नाहीं. परंतु, (दोष इतकाच कीं) तूं सशुक्ति बोलत नाहींस. कारण, 'उपलब्धीहून व्यतिरिक्त बाह्य पदार्थ आहे' ही गोष्ट देखील उपलब्धीवरूनच अवश्य मानली पाहिजे. 'उपलब्धि' या रूपानेंच काहीं स्तंभ आणि कुड्य हे पदार्थ कोणाला उपलब्ध होत नाहींत; तर 'उपलब्धीचे विषय' या रूपानेंच स्तंभ, कुड्य वगैरे पदार्थ व्यवहारातील सर्व मनुष्यांना उपलब्ध होतात. शिवाय, 'व्यवहारातील सर्व लोकांना अशाच उपलब्धि

२९ तेव्हा 'बाह्य वस्तू नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होत नाहींत' असा व्यतिरेक संभवत नसल्यामुळे अनेक प्रकारच्या ज्ञानाचीं बाह्य वस्तू करणें नव्हेत असे सिद्ध होतें.

३० तेव्हा 'अनेक प्रकारच्या वासना नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होत नाहींत' असा व्यतिरेक माझ्या मतां सभवत असल्यामुळे 'अनेक प्रकारच्या वासनांच अनेक प्रकारच्या ज्ञानाचीं कारणें आहेत' असें सिद्ध झालें.

३१ तात्पर्य, बौद्धांचें हें म्हणणे अनुभवाच्या विरुद्ध असल्यामुळे लोकांना ग्राह्य होत नाहीं.

३२ बाह्य पदार्थांचा जो अनुभव येतो त्या अनुभवाहून तो बाह्य पदार्थ निराळा आहे असा अनुभव येत नाहीं.

३३ अनुभवाहून निराळा.

३४ अनुभवावरूनच.

३५ 'स्तंभ, कुड्य वगैरे जे पदार्थ ते अनुभवरूपच आहेत' असा अनुभव कोणालाही येत नाहीं.

होते ' ही गोष्ट पुढील प्रमाणावरूनही सिद्ध होते:— जरी बौद्ध लोक बाह्य पदार्थांचे खंडन करतात तरी देखील ते बाह्य पदार्थांसंबंधाने ' जो आंत ज्ञानाचा विषय म्हणून भासतो तो बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असे उद्गार काढतात. (यावरून) ' त्यांना देखील सर्वलोकप्रसिद्ध अशी बाह्य पदार्थांची उपलब्धि होतेच ' (असे सिद्ध होते). परंतु, बाह्य पदार्थांचे खंडन करण्याची त्यांना इच्छा असल्यामुळेच (फक्त) ते बाह्य पदार्थांना ' बाहेर असल्यासारखा ' असा ' सारखा ' शब्द जोडतात. कारण, असे जर नसेल तर ' बाहेर असल्यासारखा ' असे ते कसे म्हणतील ? कारण, ' विष्णुमित्र हा बंध्यापुत्रासारखा दिसतो ' असे कोणीही म्हणत नाही. तेव्हा अनुभवाला अनुसरून ज्यांना वस्तूचे तत्त्व मानावयाचे आहे त्यांनी ' बाहेरचाच भासतो ' असे मानणे रास्त आहे; ' बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असे मानणे रास्त नाही.

शंका:— बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व संभवत नाही म्हणून मी ' बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असा निश्चय करतो. उत्तर:— हा तुझा निश्चय वरोवर नाही. कारण, एखाद्या पदार्थाचा संभेद आहे किंवा असंभेद आहे हे त्या पदार्थाचे ठिकाणी प्रमाणाची प्रवृत्ति आहे किंवा अप्रवृत्ति आहे यावरून ठरविले जाते. पण उलट, एखाद्या पदार्थाचे ठिकाणी प्रमाणाची प्रवृत्ति आहे किंवा अप्रवृत्ति आहे हे त्या पदार्थाचा संभव आहे किंवा असंभव आहे अशा (कल्पना—) वरून ठरविले जात नाही. जे प्रत्यक्ष बगैरे

३६ घट, पट बगैरे विषय हे वास्तविक रीतीने मानसिकच आहेत, परंतु ते बाहेर असल्यासारखे वाटतात.

३७ बौद्ध लोकांना जर बाह्य पदार्थांचा खरोखरीचा अनुभव नसेल तर.

: ३८ तेव्हा, ज्याप्रमाणे बंध्यापुत्राचा अनुभव नसल्यामुळे बंध्यापुत्राचा दृष्टांत कोणत्याही वस्तूला देता येत नाही, त्याप्रमाणे बौद्ध लोकांना बाह्य वस्तूचा मुळीच अनुभव नसल्यामुळे ' मानसिक वस्तूच बाह्य वस्तूसारखी भासते ' असा मानसिक वस्तूला बाह्य वस्तूचा दृष्टांत देता येणार नाही. एकंदरीत त्यांच्याच बोलण्यावरून बाह्य वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध होते.

३९ कारण, बाह्य पदार्थ परमाणुरूप आहेत असेही मानता येत नाही, आणि ते परमाणूंचे समूह आहेत असेही मानता येत नाही असे पूर्वी (पृ. १८७ पं. १५ मध्ये) सांगितलेच आहे.

४० पदार्थ अस्तित्वांत आहे ही गोष्ट.

४१ पदार्थ अस्तित्वांत नाही ही गोष्ट.

४२ उदा०:—घट, पट बगैरे वस्तूंच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष बगैरे प्रमाणांची प्रवृत्ति होते, म्हणजे त्या वस्तू प्रत्यक्ष बगैरे प्रमाणावरून कळतात, म्हणून त्या वस्तू अस्तित्वांत आहेत असा निश्चय होतो. आणि ' दशमृग ' बगैरे वस्तूंच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष बगैरे प्रमाणापैकी कोणत्याही प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाही, म्हणजे त्या वस्तू कोणत्याही प्रमाणावरून कळत नाहीत, म्हणून त्या वस्तू अस्तित्वांत नाहीत असा निश्चय होतो.

४३ तेव्हा ' घट, पट बगैरे बाह्य वस्तू संभवत नाहीत ' हे गृहीत घेऊन, त्यावरून ' ज्या-अर्थी बाह्य वस्तू संभवत नाहीत त्याअर्थी त्यांच्या ठिकाणी प्रमाणेही प्रवृत्ति होत नाहीत ' असे

प्रमाणापैकी एकाच्या तरी योगानें कळतें तें 'संभवनीय' होय. परंतु जें कोणत्याही प्रमाणाच्या योगानें कळत नाही तें 'असंभवनीय' होय. आतां, येथें तर वाद्द पदार्थ हे आपआपल्या योग्यतेप्रमाणें सर्व प्रमाणांच्या योगानें कळले जातात. तेव्हां, असें असतांना 'वाद्द पदार्थ' हे (परमाणूपासून) भिन्न तरी असले पाहिजेत किंवा अभिन्न तरी असले पाहिजेत 'असे (पोकळ) विकल्प करून 'वाद्द पदार्थांना अस्तित्व नाही' असें तुला कसे सिद्ध करतां येईल ? कारण, वाद्द पदार्थ हे उपलब्ध होतातच. शिवाय, ज्ञान हें विषयाच्या आकाराचें असेतें एवढ्यानें कांहीं विषय नाश पावूं शकत नाही. कारण, जर विषयच नसेल तर 'ज्ञान हें विषयाच्या आकाराचें आहे' असें म्हणतां येणार नाही. आणि शिवाय, विषय हा वाहेर उपलब्ध होतोच; आणि म्हणूनच 'ज्ञान आणि विषय हे बरोबर उपलब्ध होतात' याचें कारण 'त्यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव आहे' हें मानवें; 'ते एक आहेत' हें मानूं नये.^{४६}

शिवाय, 'घटज्ञान, पटज्ञान' या ज्ञानांमध्ये घटपटरूपी विशेषणेंच भिन्न आहेत, ज्ञानरूपी विशेष्य भिन्न नाही. उदा०—'पांढरा बैल व काळा बैल' या ठिकाणीं पांढरेपणा आणि काळेपणा हेच काय ते भिन्न आहेत, बैलपणा कांहीं भिन्न नाही. आतां दोहोंपासून एकाचा भेद सिद्ध होतो, व एकापासून दोहोंचा भेद सिद्ध होतो, म्हणून

अनुमान करून 'प्रमाण, प्रमेय वगैरे सर्वप्रकारचा व्यवहार मानसिकच आहे' असा जो बौद्ध लोकांनीं निश्चय केला आहे तो बरोबर नाही असें सिद्ध होतें.

४४ घट, पट वगैरे पदार्थांना रूप असल्यामुळे ते पदार्थ प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगानें समजण्याला योग्य आहेत. पण आकाशाचा रूप नसल्यामुळे तें प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगानें समजण्याला योग्य नाही; तर तें अनुमान प्रमाणाच्या योगानें समजण्याला योग्य आहे. आकाशाचें अनुमान 'शब्दावरून' होतें. तें असें—शब्द हा गुण असल्यामुळे त्याला कोणी तरी आश्रय असला पाहिजे. उदा०—रूप हा गुणाचा घट हा आश्रय आहे असें दृष्टीस पडतें. आतां, ज्याअर्थी शब्दाचा पृथिवी वगैरे आठ द्रव्यापैकी कोणीही आश्रय होऊं शकत नाही, त्याअर्थी शब्दाचा आश्रय असें एक निराळेंच द्रव्य आहे असें समजतें. आतां, तें जें निराळें द्रव्य तेंच आकाश होय, अशा तऱ्हेनें प्रत्येक पदार्थाची योग्यता जाणावी.

४५ विषयाच्या आकारासारखा ज्ञानाचा आकार असतो.

४६ घट हा घटज्ञानाचें कारण आहे. तेव्हां 'कारणावांचून कार्य होत नाही' असा नियम असल्यामुळे घट असल्याशिवाय नुसतें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाही. म्हणूनच घट आणि त्याचें ज्ञान या दोघांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाही. तात्पर्य—'दोघांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाही' एवढ्याच सवजीवर जें बौद्ध पूर्वपक्षानें 'घट आणि त्याचें ज्ञान हीं एकच आहेत' असें आपले मत ठोकून दिलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, कोणत्याही वस्तूचा रंग उजेडावांचून दिसत नाही म्हणून तेवढ्यावरून उजेड आणि त्या वस्तूचा रंग हे एकच आहेत असें म्हणतां येत नाही.

विषय आणि ज्ञान हीं भिन्न आहेत. घटदर्शन व घटस्मरण या ठिकाणीही असेंच सम-
जावें. तेथें देखील दर्शन व स्मरण हीं विशेष्येच भिन्न आहेत, घटरूपी विशेषण काही
भिन्न नाही. ज्याप्रमाणें 'क्षीरगंधे' व क्षीररस' या ठिकाणी गंध व रस हीं विशेष्येच
भिन्न आहेत, क्षीररूपी विशेषण काही भिन्न नाही, त्याप्रमाणेंच (वरील उदाहर-
णांमध्ये) होय.

शिवाय, पूर्वकालिक आणि उत्तरकालिक अशीं दोन ज्ञानें स्वतःप्रकाशित
होऊनच उपक्षीण होतात; म्हणून त्याचा परस्परामध्ये ग्राह्यग्राहकभाव असू शकत
नाही. त्यामुळे 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' अशी प्रतिज्ञा, ^{५३} क्षणिकत्व वगैरे ^{५४} धर्माविप-
यीच्या प्रतिज्ञा, स्वलक्षणाविषयीची प्रतिज्ञा, सामान्यलक्षणाविषयीची प्रतिज्ञा, वास्तव्यास-

४७ जी वस्तु एक आहे ती दोन वस्तूपेक्षा निराळीच असली पाहिजे. तसेंच, ज्या वस्तू दोन
आहेत त्या एका वस्तूपेक्षा निराळ्याच असल्या पाहिजेत. कारण, दोन आणि एक या दोन सख्या
एकाच ठिकाणी राहू शकत नाहीत. तात्पर्य— घट आणि पट हे विषय दोन असल्यामुळे आणि ज्ञान
हे एकच असल्यामुळे विषय व ज्ञान हे एक नव्हेत असे सिद्ध होते.

४८ तेव्हा दर्शन आणि स्मरण हीं ज्ञानें दोन असल्यामुळे आणि त्या दोन्ही ज्ञानाचा घट हा
विषय एकच असल्यामुळे ज्ञानापेक्षा विषय निराळे आहेत असे सिद्ध होतें.

४९ दुखाचा वास.

५० दुखाची चव.

५१ नाश पावतात. कारण, ज्ञाने क्षणिक आहेत.

५२ आत्मा हा ज्ञानाचा ग्राहक (जाणणारा) आहे; आणि ज्ञान हें ग्राह्य (जाणलें जाणारें)
आहे. कारण, 'हें अमुक ज्ञान आहे', 'हें तमुक ज्ञान आहे', 'हें ज्ञान अशा प्रकारचें आहे', 'हा
ज्ञानाचा अमुक आकार आहे' अशीं जीं ज्ञानाचीं ज्ञानें तीं आत्म्याला होतात. परंतु हा ग्राह्य-
ग्राहकभाव बौद्धाच्या मतीं संभवत नाही. कारण, ते लोक आत्मा मानीत नाहीत. त्यांच्या मतीं एक
ज्ञान ग्राहक आहे व दुसरे ज्ञान ग्राह्य आहे. पण ज्ञान क्षणिक आहे असें ते मानीत असल्यामुळे
त्यांच्या मतीं ज्ञानामध्ये ग्राह्यग्राहकभाव असू शकत नाही कारण, जाणलें जाणारें जे ज्ञान
ते दुसऱ्या ज्ञानां जे जाणलें जाणपर्यंत अस्तित्वात असू शकत नाही.

५३ 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' अशी प्रतिज्ञा बौद्धाना करता येत नाही. कारण, त्यांच्या मतीं
ज्ञानें क्षणिक असल्यामुळे दोन ज्ञानांचें एकाच कालीं ज्ञान होण्याचा संभव नाही; आणि दोन ज्ञानांचें
एकाच कालीं ज्ञान झाल्याशिवाय त्या दोन ज्ञानातील भेदाचे ज्ञान होणें शक्य नाही. म्हणून 'ज्ञानें
भिन्न भिन्न आहेत' अशी त्यांना प्रतिज्ञा करता येत नाही.

५४ 'वगैरे' शब्दानें साकारत्व हा धर्म ध्यावा.

५५ 'ज्ञान हें क्षणिक आहे', 'ज्ञानाला आकार आहे' ह्या प्रतिज्ञा.

५६ स्वलक्षण म्हणजे व्यक्ति, त्याविषयीची.

५७ 'हा पट आहे', 'हा पट आहे' इत्यादि ज्ञानें व्यक्तिरूप आहेत अशी प्रतिज्ञा.

५८ सामान्यलक्षण म्हणजे जाति. त्या विषयीची प्रतिज्ञा. उदा०—ज्ञानत्व ही जाति आहे अशी
प्रतिज्ञा.

कृत्वाविपर्ययीं प्रतिज्ञां, अविद्येभ्यः संसर्गामुल्लं सत्, असत्, आणि सदसत्, असे जे (तीन प्रकारचे) धर्म संभवतात त्याविपर्ययीच्या प्रतिज्ञां, बंधाविपर्ययींची प्रतिज्ञां; मोक्षाविपर्ययींची प्रतिज्ञां, इत्यादि ज्या प्रतिज्ञा (बौद्धानीं) आपल्या शास्त्रात केल्या आहेत त्या त्यांना सोडून घ्याव्या लागतील.

शिवाय, (आम्ही तुला असे विचारतो की) 'ज्ञान' 'ज्ञान' असे जो तू मानतोस तो 'तू' 'स्तंभ', 'कुड्य' असे बाह्य पदार्थ का मानीत नाहीस ते सांग. 'ज्ञानाचा अनुभव येतो' असे म्हणशील तर 'बाह्य पदार्थांचा देखील अनुभव येतोच' असे मानणें रास्त आहे. आतां, असे म्हणशील की ज्ञान हें दीपाप्रमाणें प्रकाशस्वरूपी आहे, म्हणून ते स्वतःच अनुभूत होते,^{६१} पण बाह्य पदार्थ काहीं तसा (स्वतः अनुभूत होत) नाही, तर त्यावर आमचें उत्तरः— 'अग्नि स्वतःला भाजतो' या म्हणण्या-

५९ पूर्वक्षणचें ज्ञान हें उत्तरक्षणच्या ज्ञानामध्यें वासना म्हणजे संस्कार उत्पन्न करतें, म्हणून पूर्वक्षणचें ज्ञान हे 'वासक' आहे आणि उत्तरक्षणचें ज्ञान हे 'वास्य' आहे अशी प्रतिज्ञा बौद्धानां केली आहे. म्हणूनच पूर्वक्षणच्या ज्ञानानें अनुभवलेल्या वस्तूचें उत्तरक्षणच्या ज्ञानाला स्मरण होतें.

६० 'घटत्वं' हा धर्म सत् होय कारण, घट अस्तित्वात असल्यामुळे त्याचा तो धर्मही अस्तित्वात आहे. 'शशशृंगत्वं' हा धर्म असत् होय, कारण, शशशृंग अस्तित्वात नसल्यामुळे त्याचा तो धर्मही अस्तित्वात नाही. आणि 'अमूर्तत्वं' (आकाररहित असणें) हा धर्म सदसत् होय. उदा०— मोक्षाच्या वेळीं ज्ञानाला काहींच आकार नसल्यामुळे त्या ज्ञानाला अमूर्तत्व आहे असे समजतें. आतां, ज्ञान हें अस्तित्वात असल्यामुळे त्याचा अमूर्तत्व हा धर्मही अस्तित्वात आहे; म्हणून तो धर्म 'सत्' होय. तसेंच, शशशृंगाला काहीं आकार नसल्यामुळे त्यालाही अमूर्तत्व आहे. परंतु शशशृंग अस्तित्वात नसल्यामुळे त्याचा अमूर्तत्व हा धर्मही अस्तित्वात नाही. म्हणून तो धर्म 'असत्' होय. आतां, वास्तविक रीतीनें या मतीं ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही अस्तित्व नसल्यामुळे घट, पट वगैरे वस्तू जरी अस्तित्वात नाहीत, व त्यांचे धर्मही अस्तित्वात नाहीत, तेव्हा त्या धर्मांचे तीन भेदही करता येत नाहीत, तरी अविद्येच्या संबंधामुळे म्हणजे अज्ञानामुळे इतर वस्तूंच्या अस्तित्वाची कल्पना केली म्हणजे हे भेद करता येतात. म्हणूनच 'अविद्येच्या संसर्गामुळे हे तीन प्रकारचे धर्म संभवतात' अशी त्या बौद्धानां प्रतिज्ञा केली आहे. येथील मूळ संस्कृत ग्रंथाचा ब्रह्मविद्याभरणामध्यें 'अविद्यारूप पीडा, सत् असा धर्म, आणि असत् असा धर्म याविपर्ययींच्या प्रतिज्ञा' असा अर्थ केला आहे. 'अविद्या ही पीडा म्हणजे संसारबंधाचें कारण आहे, ज्ञानत्व हा धर्म सत् आहे, शशशृंगत्व हा धर्म असत् आहे ह्या तीन प्रतिज्ञा' असा बरील अर्थ करणाऱ्याचा अभिप्राय होय.

६१ 'साकार ज्ञानाचा जो प्रवाह तो बंध होय' अशी प्रतिज्ञा.

६२ 'निष्कार ज्ञानाचा जो प्रवाह तो मोक्ष होय' अशी प्रतिज्ञा.

६३ ज्याप्रमाणें दिया हा ज्ञात होण्याला दुसऱ्या दिव्याची जरूर लागत नाही, त्याप्रमाणे ज्ञान हें ज्ञात होण्याला दुसऱ्या ज्ञानाची जरूर लागत नाही; तें आपलें आपणच ज्ञात होतें.

६४ घट, पट वगैरे बाह्य पदार्थ ज्ञात होण्याला ज्ञानाची जरूर लागते. ज्ञानाशिवाय ते पदार्थ आपले आपण कळत नाहीत. जर घट, पट वगैरे पदार्थांना खरोखर अस्तित्व असे, तर ते ज्ञानाप्रमाणे

प्रमाणे तू आपल्या स्वतःच्या ठिकाणी अत्यंत विरुद्ध अशी क्रिया मानतोस; परंतु 'आपल्याहून व्यतिरिक्त अशा ज्ञानाच्या साहाय्याने वाह्य पदार्थ अनुभूत होतात' ही जी अविरुद्ध आणि लोकप्रसिद्ध गोष्ट ती मानणे तुला आवडत नाही. तेव्हा तू मोठेच पांडित्य प्रकट करतोस यांत काही शंका नाही. शिवाय, वाह्य पदार्थाहून व्यतिरिक्त असे जे ज्ञान ते देखील स्वतः अनुभूत होते असे म्हणतां येत नाही. याचे कारण हेच की ' (स्वतःची) क्रिया स्वतःवरच घडते ' अशी विरुद्ध गोष्ट मानावी लागते.

शंका:— ' ज्ञान हे आपल्या स्वतःहून व्यतिरिक्त अशा पदार्थाने ग्राह्य आहे ' असे मानले तर ' तो पदार्थ देखील त्याच्याहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या पदार्थाने ग्राह्य आहे; तसाच तो दुसरा पदार्थ देखील त्याच्याहून व्यतिरिक्त अशा तिसऱ्या पदार्थाने ग्राह्य आहे ' असे मानले पाहिजे, अशा रीतीने अनवस्था हा दोष प्राप्त होतो. शिवाय, दीपाप्रमाणे प्रकाशरूपी जे ज्ञान त्याला (प्रकाशविण्याकरिता) दुसऱ्या ज्ञानाची कल्पना केली असता ती दोन्ही ज्ञाने सारखीच असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रकाश्य-प्रकाशक-भाव जुळत नाही, म्हणून ती कल्पना व्यर्थच होय. उत्तर:— हे तुझे दोन्ही आक्षेप बरोबर नाहीत. कारण, ज्ञानाचे ग्रहण करतांनाच त्या ज्ञानाच्या साक्षीला (दुसऱ्या साक्षीने) ग्रहण करण्याची आकांक्षा उत्पन्न होत नाही; म्हणून अनवस्था या दोषाची शंका

आपले आपणच ज्ञात झाले असते. परंतु ज्याअर्थी ते सधे ज्ञात होत नाहीत, त्याअर्थी त्यांना खरे अस्तित्व नाही असे अनुमान होतें. ज्याप्रमाणे लोकामध्ये जे एवढे पाणी आहे ते हवे तेथे समजतें. परंतु ' मृगजल ' वगैरे सोढे पाणी समजण्याला ' बाळवंट ', ' सूर्याचे किरण ' इत्यादिकाची जरूर लागते; तसेच हे होय.

६५ ' ज्ञान हे आपल्यालाच जाणतें ' या वाक्यात ज्ञान हेच ' जाणणें ' या क्रियेचा विषय आहे असे तू मानतोस.

६६ बाह्य पदार्थाहून भिन्न.

६७ ' ज्ञान हे आपल्यालाच जाणतें ' असे म्हटले तर ' जाणणें ' या क्रियेचा ज्ञानच विषय होतो असे मानावे लागतें. परंतु आपणच आपल्या क्रियेचा विषय होणे ही गोष्ट अनुभव-विरुद्ध आहे. उदा०—अग्नि हा स्वतःच ' जाळवें ' या क्रियेचा विषय होत नाही.

६८ ज्याप्रमाणे लोकामध्ये दोन दिवे एका ठिकाणी ठेविले असता त्या दोन दिव्यामध्ये अमक्याच्या योगाने अमुक दिवा प्रज्वलित होतो असे सांगता येत नाही, कारण प्रज्वलित होण्याची शक्ति दोन्ही दिव्याच्या अंगी सारखीच आहे; त्याप्रमाणे येथेही ' अमक्या ज्ञानामुळे अमुक ज्ञान प्रज्वलित होतें ' असे सांगता येणार नाही. कारण, दोन्ही ज्ञाने सारखीच आहेत.

येजं शकत नोंहीं. शिवाय, सौक्षी आणि ज्ञान हे भिन्न स्वभावांचे असल्यामुळे त्यांच्या मध्ये प्रकाश्यप्रकाशकभाव असू शकतो. शिवाय, सौक्षी हा स्वतःसिद्ध असल्यामुळे त्याचे अस्तित्व नाकबूल करता येत नोंहीं.

शिवाय, 'प्रदीपाप्रमाणे ज्ञान हें इतर प्रकाशकाची अपेक्षा न घालतां स्वतःच प्रकाशमान होतें' असें तूं म्हणतोस, पण असें तूं म्हटलेंस म्हणजे 'ज्ञान हें प्रमाण-गम्य नाही, आणि त्याला दुसरा कोणी प्रकाशक नाही' असेंच म्हटल्यासारखें होतें; आणि मग हें म्हणणें 'एखाद्या मोठ्या शिल्लेच्या आंत हजारों दिवे (पेटविलेले) आहेत' अशा म्हणण्यासारखें होईल. शंकाः— ठीक आहे. अशा रीतीनें ज्ञान हें अनुभवरूप असल्यामुळे मलाच संमत असलेली गोष्ट तुम्ही कबूल करता. उत्तरः— नाही. ज्याअर्थी 'दीप घोंगे पदार्थ हे चक्षू वंगरे साधनांनी युक्त अशा दुसऱ्या प्रकाशकांला प्रकाशमान होतात' असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थी आम्ही असें अनुमान करतो की ज्ञान ही दीपासारवीच 'प्रकाश्य वस्तू' असल्यामुळे तें दीपाप्रमाणे दुसरा प्रकाशक असला तरच प्रकाशमान होतें. शंकाः— प्रकाशक असा जो साक्षी तो स्वतःसिद्ध आहे असें

६९ ज्ञानाचा ग्राहक म्हणजे ज्ञानाला जाणणारा हा ज्ञानापेक्षा निराळा आहे असें सिद्धात्याचें मत आहे खरें, परंतु तो जो ज्ञानाचा ग्राहक आहे तो सर्वसाक्षी असा आत्माच आहे असें वेदान्ती लोक मानीत असल्यामुळे त्यांच्या मतीं आपलें स्वतःचें ज्ञान होण्याला दुसऱ्या कोणाचीही जरूर लागत नाही; म्हणून अनवस्था हा दोष येत नाही. आतां बौद्ध लोक हे ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणाचीही पदार्थांचे अस्तित्व कबूल करीत नाहीत; त्यामुळे त्यांना ज्ञानाचें ग्राहक असें दुसरे ज्ञानच मानावें लागेल, व त्या दुसऱ्या ज्ञानाचें ग्राहक असें तिसरे ज्ञान मानावें लागेल असा अनवस्था हा दोष येतो.

७० आत्मा.

७१ आत्मा हा ग्राहक असल्यामुळे त्याचा 'दुसऱ्याला प्रकाशित करणें' असा स्वभाव आहे. आणि ज्ञान हें ग्राह्य असल्यामुळे त्याचा 'प्रकाशित होणें' असा स्वभाव आहे.

७२ तात्पर्य—वेदान्ती लोक जर ज्ञानाचें प्रकाशक ज्ञानच आहे असें मानतील तर त्यांच्यावर 'दोन्ही ज्ञानें सारलीच असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रकाश्यप्रकाशकभाव जुळत नाही' असा दोष येईल, परंतु वेदान्ती लोक 'ज्ञानाचा प्रकाशक आत्मा आहे' असें मानीत असल्यामुळे त्यांच्यावर हा दोष येत नाही.

७३ ज्ञानाचा साक्षी आत्मा.

७४ तात्पर्य—'ज्ञानाशिवाय इतर कोणताच पदार्थ अस्तित्वांत नाही' हें बौद्धांचें मत अनुभव-विरुद्ध आहे असें सिद्ध झालें.

७५ पाहणाऱ्या मनुष्याला.

७६ ज्ञानापेक्षा निराळा असा जाणणारा.

प्रतिपादन करतांना तुम्ही ' ज्ञान हें स्वयंप्रकाश आहे ' हें माझेच मत निराळ्या शब्दांनी व्यक्त करीतों. उत्तरः— नाही. कारण, ' ज्ञानाला उत्पत्ति, नाश, अनेकत्व वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत ' असें तूं मानतोस; (पण आम्ही तसें मानीत नाही) तेव्हां ' ज्ञान हें दीपाप्रमाणें स्वतःहून व्यतिरिक्त अशा पदार्थांनं प्रकाशमान केलें जातें ' असें आम्ही सिद्ध केलें. (२८)

वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ॥ २९ ॥

२९ आणि वैधर्म्यामुळे स्वप्न वगैरें—(तील ज्ञानां—) सारखीं (जागृतींतील ज्ञानें असूं शकत) नाहीत. (५)

आतां बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व नाकवूळ करणाऱ्या (बौद्ध लोकां—) नीं जें म्हटलें आहे की ' स्वप्न वगैरेंतील ज्ञानाप्रमाणें जागृतींतील स्तंभ वगैरे ज्ञानें देखील बाह्य पदार्थांवांचूनच होऊं शकतात, कारण तींही त्यासारखीं ज्ञानेंच आहेत; ' त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतो की स्वप्नातील ज्ञानासारखीं जागृतींतील ज्ञानें असूं शकत नाहीत. कशामुळे ? वैधर्म्यामुळे. स्वप्न आणि जागृति यांतील ज्ञानांमध्ये वैधर्म्य आहे. शंकाः— कोणतें वैधर्म्य आहे ? बाध होणें आणि बाध न होणें (हे वैधर्म्य आहे) असें आम्ही उत्तर देतो. स्वप्नात उपलब्ध झालेल्या वस्तूचा जागृतीत बाध होतो. उदा०— ' साधूशीं समागम झाला असें मला खोटें वाटलें, माझा साधूशीं समागम झाला नाही. माझे मन निद्रेमुळे मूढ झालें होतें; म्हणून मला ही भ्रांति उत्पन्न झाली ' अशा रीतीनें जादू वगैरेंच्या ठिकाणीं उपलब्ध झालेल्या वस्तूचा देखील यथायोग्य बाध होतो, परंतु जागृतीत उपलब्ध झालेल्या स्तंभ वगैरे वस्तूंचा कोणत्याही (दुसऱ्या) अवस्थेत अशा रीतीनें बाध होत नाही.

७७ आम्ही बौद्ध लोक स्वयंप्रकाश अशा वस्तूला ज्ञान म्हणतो, आणि तुम्ही वेदान्ती लोक स्वयंप्रकाश वस्तूला साक्षी (आत्मा) म्हणता. तेव्हा ' स्वयंप्रकाश अशी एक वस्तु आहे ' ही गोष्ट तुम्ही आम्ही दोघेही सारखीच मानीत आहों. फक्त त्या वस्तूच्या नावाविषयीं मान आपला वाद आहे. पण तेउदाहरण तुमचें आणि आमचें मत भिन्न होत नाही असा शंकाकराचा अभिप्राय आहे.

७८ आमच्या वेदान्त्यांच्या मतीं जी स्वयंप्रकाश वस्तु ' आत्मा ' म्हणून मानली आहे ती नित्य आहे, तिची उत्पत्ति होत नाही, तिचा नाश होत नाही, व ती सर्व ठिकाणीं एकच आहे. तात्विक, तुमचा आमचा फक्त नावाविषयींच वाद आहे असें नाही, तर वस्तुविषयीही वाद आहे असें सिद्ध झालें.

१ वैधर्म्य (मू. परक) अवस्थामुळे.

२ तोंटें आहे असें ज्ञान.

३ ' मला जागृत्या योगांनीं ती वस्तु तेथें अवस्थापारती वाटली, परंतु वास्तविक पाहतां ती यस्तु तेथें नही ' असें मनुष्याला काही वेळानें ज्ञान होतें.

शिवाय, 'स्वप्नांतील पाहणे' ही स्मृति होय; परंतु 'जागृतीतील पाहणे' हा अनुभव होय. आणि स्मृति आणि अनुभव यांच्या मधील भेदाचें प्रत्येकाला साक्षात् ज्ञान आहे; ते असे:- स्मृतीमध्ये (इंद्रियांचा) पदार्थाशी वियोग असतो; परंतु अनुभवामध्ये (इंद्रियांचा) पदार्थाशी संयोग असतो. उदा०—'मला माझ्या आवडत्या मुलाची आठवण होते; मी त्याला (हळी) पाहत नाही; पण त्याला पाहण्याची माझी इच्छा आहे.' तेव्हां अशा रीतीने या दोन अवस्थांमधील ज्ञानांच्या भेदाचा स्वतःला अनुभव येत असतांना जागृतीतील ज्ञान हें स्वप्नांतील ज्ञानाप्रमाणें ज्ञानच असल्यामुळें मिथ्या आहे असें (बौद्धानें) अनुमान करणें शक्य नाही. कारण, स्वतःच्या अनुभवाचा अपलाप करणें साहण्या माणसांना योग्य नाही. शिवाय, 'जागृतीतील ज्ञान निराधार आहे' ही गोष्ट अनुभवाला विरुद्ध असल्यामुळें ती स्वतः त्या ज्ञानावरून तुला सिद्ध करता येत नाही; म्हणून तूं ती गोष्ट स्वप्नांतील ज्ञानाच्या साधर्म्यावरून सिद्ध करूं इच्छितोस. परंतु जो ज्याचा स्वतःचा धर्म असूं शकत नाही, तो, 'त्याचें दुसऱ्याशीं साधर्म्य आहे' एवढ्यावरून त्याचा होऊं शकत नाही. कारण, उष्ण असा भासणारा जो अग्नि तो (स्वतःचें) उदकाशीं साधर्म्य आहे एवढ्यावरून शीत होऊं शकत नाही. परंतु (वास्तविक रीतीनें) स्वप्न आणि जागृति यांतील ज्ञानामध्ये वैधर्म्य आहे; आणि ते तर (अगोदरच) आम्हीं दाखविलें आहे. (२९)

न भावोऽनुपलब्धेः ॥ ३० ॥

३० (वासनांना) अस्तित्व नाही. कारण (वाद्य पदार्थ)

उपलब्ध होत नाहीत. (५)

आतां, आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं 'वाद्य पदार्थ नसतांनाही वासना-वैचित्र्या-मुळें ज्ञान-वैचित्र्य संभवतें' त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें

४ यावरून 'स्मृतीमध्ये इंद्रियांचा पदार्थाशी संयोग नसतो' असें सिद्ध होतें.

५ अनुभव तोय आहे असें मानणें.

६ घट, पट वगैरे विषय असल्यावाचूनच होतात.

७ जाग्रदवस्थेतील होणाऱ्या ज्ञानावरून.

८ 'ज्याप्रमाणें उदक हें एक महाभूत आहे, त्याप्रमाणेच अग्नि देखील एक महाभूत आहे' असें उदक आणि अग्नि या दोघामध्ये सादर्य आहे.

९ कोणत्याही पदार्थाचा अनुभव आला असता त्या अनुभवामुळें जो मनुष्याच्या अंतःकरणवर एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला 'वासना' (म्हणजे संस्कार) म्हणतात.

म्हणतो कीं (तुझ्या मतीं) वासनांना अस्तित्व असू शकत नाहीं. कारण, तुझ्या मतीं बाह्य पदार्थ उपलब्ध होत नाहीत. कारण, बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले, म्हणजेच निरनिराळ्या बाह्य पदार्थांना अनुसरून निरनिराळ्या वासना उत्पन्न होऊ शकतात. परंतु जर बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले नाहीत, तर कशामुळे निरनिराळ्या वासना उत्पन्न होतील ? वासना अनादि आहेत असे मानले तरी अंधपरंपरान्यायाने अप्रमाणभूत आणि सर्व व्यवहाराचा खोप करणारी अशी अनवस्था प्राप्त होईल; परंतु इष्ट गोष्ट सिद्ध होणार नाही. तसेच, बाह्य पदार्थांचा अपलाप करणाऱ्या (बौद्धां-) नीं 'वासनांमुळेच निरनिराळीं ज्ञानें होतात, बाह्य पदार्थांमुळे होत नाहीत' ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरतां जे अन्वयव्यतिरेक दाखविले आहेत ते देखील बरील गोष्टीवरून खंडित झाले असे समजावे. कारण, बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले नाहीत तर वासना उत्पन्न होऊ शकत नाहीत. शिवाय, 'वासनांवाचून देखील बाह्य पदार्थ उपलब्ध

२ 'बीजाचें कारण अंकुर आहे' आणि 'अंकुराचें कारण बीज आहे' या दोन्ही गोष्टींचा हल्ली आपणाला प्रत्यक्ष अनुभव येत असल्यामुळे 'बीज आणि अंकुर या परस्परामध्ये कार्यकारणभाव नाही' असे म्हणतां येत नाही. तेव्हां येथील 'अनवस्था' या दोघाचा दुसऱ्या कोणत्याही तऱ्हेनें परिहार करता येत नाही; म्हणून तेथें 'बीज आणि अंकुर हे दोन्ही पदार्थ अनादीच असल्यामुळे अनवस्था दोघ येत नाही' असा परिहार नाइजजास्तव कबूल करावा लागतो. परंतु, जेथें कार्यकारणभावाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही तेथें त्याची केवळ आपल्या मनानेंच कल्पना करून 'बीजादुःस्वभावांत तो अनवस्था दोघ येत नाही' असे म्हणणें अगदी गैरशिस्त आहे. तेव्हां तेथें 'बाह्य वस्तुशिवाय केवळ ज्ञानवैचित्र्यच वासनावैचित्र्याचें कारण आहे' ही गोष्ट गृहीत धरूनच अनवस्था या दोघाचा जो बौद्ध लोकांनीं परिहार केल्या आहे तो बरोबर नाही, कारण, त्या गोष्टीचा कोणालाही अनुभव नाही. या अभिप्रायानें येथें 'अनवस्था प्राप्त होईल' असे म्हटलें आहे. याप्रमाणें अनवस्था हा दोघ येत असल्यामुळे मूळचें वासनावैचित्र्य सिद्ध होत नाही; व त्यामुळे त्याच्या पुढचीही वासनावैचित्र्ये सिद्ध होणार नाहीत. तेव्हां अर्थातच सर्व व्यवहार बंद पडेल. ज्याप्रमाणें अंधळ्यांच्या माळेंकडेही पुढचा अंधळा भलत्या मार्गाला लागला असता मार्गचेही सर्व अंधळे त्याच मार्गाला लागतात, तसेंच हे होय.

३ 'बाह्य पदार्थ तोटे आहेत' असे म्हणणाऱ्या.

४ तेव्हा 'स्वप्नामध्ये बाह्य वस्तू नसून फक्त वासनावैचित्र्यामुळेच ज्ञानवैचित्र्य उत्पन्न होतें' असें जें बौद्धानें मानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, जाग्रदवस्थेंतील जो बाह्य वस्तूचा अनुभव त्याच्या योगानेंच तें वासनावैचित्र्य उत्पन्न झालेलें असतें. कारण, जाग्रदवस्थेमध्ये ज्या वस्तूचे ज्ञान झालेलें असतें त्याच वस्तूचा स्वप्नामध्ये वासनांच्या योगानें अनुभव येतो. अज्ञात वस्तूचा स्वप्नामध्ये कोणीही अनुभव येत नाही. जर बौद्ध मतप्रमाणें केवळ वासनावैचित्र्यच ज्ञानवैचित्र्याचें कारण असेल, तर ज्या वस्तूचें बिल्कूल ज्ञान नाही अशा वस्तू देखील घट, पट वगैरे ज्ञात वस्तूंप्रमाणें स्वप्नामध्ये दृष्टीस पडल्या पाहिजेत. पण ज्याअर्थी तशा अनुभव नाही, त्याअर्थी बाह्य वस्तूच्या अनुभवापासूनच वासना उत्पन्न होतात, आणि त्याच ज्ञानवैचित्र्याचे कारण होतात असें मानलें पाहिजे. तेव्हां यावरून अर्थातच बाह्य वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

होतात ' असे लोक मानतात, आणि ' बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाल्यावांचून वासना उत्पन्न होतात ' असे लोक मानीत-नाहींत; म्हणून अन्वयव्यतिरेकांवरून देखील बाह्य पदार्थांचें अस्तित्वच सिद्ध होते. शिवाय, ' वासना ' म्हणजे एक विशेष प्रकारचे संस्कार आहेत; आणि संस्कार तर आश्रयावांचून असू शकत नाहीत. कारण, व्यवहारांत तसे दृष्टीस पडतें. परंतु तुझ्या मती वासनांचा कोणीच आश्रय संभवत नाही; कारण तो प्रमाणांवरून उपलब्ध होत नाही. (३०)

क्षणिकत्वाच्च ॥ ३१ ॥

३१ आणि (आलयविज्ञान हें) क्षणिक असल्यामुळे (वासनांचा आश्रय होऊं शकत नाही). (५)



जें आलयविज्ञान तें वासनांचा आश्रय म्हणून कल्पिलें आहेस तें क्षणिक आहे असें तूं मानिलें असल्यामुळे त्याचें स्वरूप अस्थिरच आहे; आणि म्हणून प्रवृत्तिविज्ञानाप्रमाणें तें आलयविज्ञान देखील वासनांचा आश्रय होऊं शकत नाही; आणि ज्याचा तिन्ही कालांशीं संबंध आहे, व ज्याचें कार्यान्मध्ये स्वरूप शिष्टक राहतें असा एक पदार्थ असल्यावांचून किंवा सर्व पदार्थांचा साक्षिभूत असा कूटस्थ (आत्मा) असल्यावांचून, देश, काल आणि कारण यांवर अवलंबून असलेल्या ज्या वासना त्यांच्या अधीन असलेले ' स्मृति ', ' प्रत्यभिज्ञा ' वगैरे व्यवहार संभवत नाहीत. वरें, आतां ' आलयविज्ञानच

५ ' बाह्य वस्तू असल्या तर वासना उत्पन्न होतात ' हा अन्वय होय. आणि ' बाह्य वस्तू नसल्या तर वासना उत्पन्न होत नाहीत ' हा व्यतिरेक होय.

६ ज्ञानाशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तू संभवत नाही. कारण, ती वस्तू परमाणुरूप आहे असेंही मानतां येत नाही, किंवा ती परमाणूंचा समूह आहे असेंही मानतां येत नाही. (मार्गे अ. २ पा. २ सू. २८ पृ. १८७, १८८ पहा.) तेव्हां ज्याअर्थी ज्ञानाशिवाय इतर वस्तू संभवत नाहीत, त्याअर्थी त्या वस्तूच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष वगैरे कोणत्याच प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाही असें दोघांचें मत आहे. म्हणून येथें ' वासनांचा आश्रय प्रमाणांवरून उपलब्ध होत नाही ' असें म्हटलें आहे.

१ ' मी ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें त्याला ' आलयविज्ञान ' म्हणतात.

२ दोन क्षणपर्यंत देखील कायम राहत नाही.

३ ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें त्याला ' प्रवृत्तिविज्ञान ' म्हणतात. हें ज्ञान झालें असतां मनुष्याची विषयांकडे प्रवृत्ति होते म्हणून त्याला ' प्रवृत्ति-विज्ञान ' असें म्हटलें आहे.

४ मनुष्याला जेव्हां कोणत्याही वस्तूचा अनुभव येतो तेव्हां त्या अनुभवाच्या योगानें त्याच्या अंतःकरणांमध्ये वासना उत्पन्न होते, आतां ही वासना अंतःकरणाशिवाय इतर ठिकाणी उत्पन्न होत नसल्यामुळे तिला विशेष प्रकारच्या देशाची म्हणजे आश्रयाची जरूर आहे. तसेच, ही शां. भा. २६

स्थिर स्वरूपाच आहे ' असें म्हणशील तर (' सर्व वस्तू क्षणिक , आहेत ' हा जो) तुला सिद्धांत (आहे तो) तुला सोडावा लागेल. शिवाय, ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा सिद्धांत (बाह्यार्थवादामध्ये जसा मानिला आहे, तसा) . विज्ञानवादामध्येही मानिला असल्यामुळे, बाह्यार्थवादावर ' क्षणिकत्व ' हा मुद्दा धरून जे दोष आम्ही अद्या. २ पा. २ सू. २० वगैरे सूत्रांमध्ये दिले आहेत ते येथेही येतात असें समजावे. तेव्हा अशा गीतीनें बौद्धांच्या ' बाह्यार्थवाद ' आणि ' विज्ञानवाद ' या दोन्ही मतांचें खंडन केलें. आतां शून्यवाद हा तर सर्वप्रमाण-विरुद्ध आहे; म्हणून त्याच्या खंडनाची सूत्रकार आस्था , वाळगीत नाहीत, कारण, हा जो सर्वप्रमाण-सिद्ध लोकव्यवहार आहे तो (एखाद्याला एखादे) नवीन तऱ्हे सांपडल्यावाचून नाकबूल करता येत नाही. कारण, अपवाद नसला म्हणजे उत्सर्ग सिद्ध होतो. (३१)

सर्वथाऽनुपपत्तेश्च ॥ ३२ ॥

३२ आणि सर्व तऱ्हेनें निर्युक्तिक असल्यामुळे (हें बौद्ध-दर्शन त्याज्य आहे). (५)

वासना नेहमी उत्पन्न होत नसल्यामुळे तिला विशेष प्रकारच्या कालाचीही जरूर आहे. तसेच, ही वासना अनुभवाशिवाय उत्पन्न होत नसल्यामुळे तिला विशेष प्रकारच्या कारणाचीही जरूर आहे. आणि या वासनेमुळेच त्या वस्तूचें पुन्हां स्मरण होतें, व ' तीच ही वस्तू आहे ' अशी प्रत्यभिज्ञा होते, परंतु हे सर्व व्यवहार होण्याला, अनुभव झाल्यापासून स्मृति किंवा प्रत्यभिज्ञा होईतोपर्यंत तरी निदान कायम राहणारा, असा कोणी एखादा त्या वासनेचा आश्रय असल्याच पाहिजे; नाहीतर हे व्यवहार संभवणार नाहीत. आता, तो आश्रय कुठस्थ (म्हणजे विकाररहित) असा जो आत्मा तो तरी असला पाहिजे किंवा तो जर विकार पावणारा असेल तर त्याचें काहीतरी स्वरूप त्याच्या विकारामध्ये शिथळ राहिलें पाहिजे. कारण, जर त्या विकार पावणाऱ्याचें स्वरूप त्याच्या विकारामध्ये शिथळ राहील, तरच अनुभवाचा काल, वासनेचा काल, आणि स्मरण वगैरेंचा काल या तिन्ही कालांशी त्या आश्रयाचा संबंध असूं शकेल; आणि मग त्यापासून ' स्मरण ' ' प्रत्यभिज्ञा ' वगैरे व्यवहार होतील, जर त्या आश्रयाचें स्वतःच्या विकारामध्ये काहीच स्वरूप शिथळ राहणार नसेल तर तो विकार पावल्यानंतर त्याला स्मरण किंवा प्रत्यभिज्ञा होणार नाही.

५. ब्रह्माप्रमाणे एखादे भावरूपी तरच.

१ ' अपवाद ' म्हणजे बाधक गोष्ट, व ' उत्सर्ग ' म्हणजे सामान्य नियम.

७ उदा०-शिंपेच्या ठिकाणी जेव्हा हें खें आहे असा व्यवहार होतो तेव्हा तो व्यवहार सोड आहे असे निश्चित करता येतें. कारण, त्या व्यवहाराचा ' ही शिंप आहे ' या खऱ्या ज्ञानानें बाध होतो. त्याप्रमाणेच ज्याला हें सर्व जग खोटें आहे असे म्हणाराचाच आहे त्यानें अमुक वस्तु रारी आहे हें सिद्ध केणें पाहिजे; आणि ते तर शून्यवादी बौद्धांच्या सिद्ध करता येत नाही. परंतु वेदान्ती हे ब्रह्मरूप वस्तू रार आहे असें सिद्ध करीत असल्यामुळे त्यांना ' हें जग मिथ्या आहे ' असें म्हणता येतें.

फार काय सांगावें ! हें बौद्धांचें शास्त्र सयुक्तिक आहे किंवा नाही हें पाहण्याकरितां जो जो आम्ही या शास्त्राचें निरनिराळ्या तऱ्हेनें परीक्षण करतो, तो तो तें शास्त्र वाळूनें वनविलेल्या कूपाप्रमाणें विदीर्णच होत जातें. या शास्त्रामध्यें (बरोबर अशी) एकही युक्ति आम्हांला आढळत नाही. म्हणून या कारणाकरितांही हें बौद्धदर्शन बरोबर नाही. शिवाय, बाह्यार्थवाद, विज्ञानवाद, आणि शून्यवाद अशा तीन परस्परविरुद्ध मतांचा उपदेश करून बुद्धानें ' आपण असंबद्धप्रलापी आहों ' असें तरी एक व्यक्त केलें आहे, किंवा ' परस्परविरुद्ध गोष्टींचें ज्ञान करून घेऊन लोकांनीं घोंटाळ्यांत पडावें ' अशी लोकांविषयीं द्वेषबुद्धि तरी व्यक्त केली आहे (असें म्हणावें लागतें.). तेव्हां आपल्या कल्याणाची इच्छा बाळगणाऱ्या (सर्व लोकां-) ना हें बौद्ध मत सर्व तऱ्हेनें त्याग्य आहे असा (सूत्रकारांचा अभिप्राय होय). (३२)

[आतां येवून सहाव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेहेतिहाय्या सूत्रापासून छत्तिहाय्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्यें दिगंबर लोकांच्या मताचें खंडन केलें आहे. सारांशः—(सू० ३३) हे दिगंबर लोक जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानतात, व त्यांच्या अनेक पोटभेदांचें वर्णन करतात. शिवाय, हे लोक प्रत्येक वस्तूला ' सप्तभंगीनय ' नामक न्याय लावून इतर सर्व मतांचें खंडन करतात. कारण, तो न्याय लाविला म्हणजे कोणत्याही वस्तूचें अस्तित्व निश्चित रीतीनें सिद्ध होत नाही, नास्तित्व सिद्ध होत नाही, अस्तित्व आणि नास्तित्व हें उभयही सिद्ध होत नाही, तसेंच, अनिर्वाच्यत्व देखील सिद्ध होत नाही. तर ' प्रत्येक वस्तूचे ठिकाणीं अस्तित्व, नास्तित्व वगैरे धर्म संशयितच आहेत ' असें यांचें मत आहे. पण हें मत बरोबर नाही. कारण, एका वस्तूचे ठिकाणीं सत्, असत् वगैरे अनेक विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाही. शिवाय, तुम्ही जे हे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानले आहेत त्याविषयीं हा तुमचाच न्याय लाविला म्हणजे त्यांच्या अस्तित्वाचा संशय येतो. तेव्हां त्यांना अनेक स्वरूपें प्राप्त होत असल्यामुळे त्यांच्या स्वरूपाविषयीं तुम्हांला कोहीच निश्चय करता येत नाही. शंकाः—आमच्या मती ' वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत ' असाच निश्चय आहे. उत्तरः—हा देखील निश्चय तुम्हांला करता येत नाही. कारण, निश्चय हा एक प्रकारचा पदार्थच असल्यामुळे त्यालाही वरील न्यायाच्या योगानें अनिश्चित स्वरूपच प्राप्त होत आहे. तसेंच, निश्चय करणाऱ्याचें आणि निश्चयाच्या साधनाचेंही स्वरूप निश्चित होत नाही. तात्पर्य, तुम्हांला कोहीच निश्चय करता येत नसल्यामुळे ' तुमचें शास्त्र हें केवळ उन्मत्त-प्रलाप आहे ' असें म्हणणें माग पडतें. तसेंच तुम्हीं जी पदार्थांची संख्या मानिली आहे तिच्याही अनिश्चित स्वरूपच येईल. स्वर्ग, मोक्ष यांचीही तीच गति होणार, मग लोकांची प्रवृत्ति तरी व्हावी कशी ? एकंदरीत हें दिगंबरमत बरोबर नाही असेंच सिद्ध होतें. (सू० ३४) शिवाय, हे दिगंबर

१ ज्याप्रमाणें वाळूमधील विहीर जो जो खोल खणाची तो तो ती अधिकच वाळूनें भरून येते, त्याप्रमाणें हें बौद्धदर्शन पुक्ती दाखवून सप्रमाण आहे असें जो जो प्रतिपादन करायवाला लागायें तो तो तें मत उलट अधिक अप्रमाणच होत जातें.

लोक जीवांचें परिमाण शरीराएवढेंच मानीत असल्यामुळें जीवांना अनित्यत्व प्राप्त होतें. कारण, मध्यम परिमाणाचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ अनित्यच असतात. शिवाय, एखादा मनुष्य हत्तीच्या जन्माला गेला असता त्याचा तो मनुष्य-शरीराएवढा जीव हत्तीचें सगळें शरीर व्याप्त करणार नाही; आणि कदाचित् मुंगीच्या जन्माला गेला तर त्या मुंगीच्या शरीरांत मावणार नाही. एका जन्मांत देखील वाळपणचें, तरुणपणचें आणि म्हातारपणचें शरीर सारखें नसल्यामुळें हा दोष येतो. आतां, 'जीवांचे अनंत अवयव आहेत, आणि ते अवयव कदाचित् संकोच पावतात व कदाचित् विकस पावतात' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, जर त्या अवयवांचा एकाच देशांत राहण्याचा स्वभाव असेल तर शरीर वाढणार नाही. जर तसा स्वभाव नसेल, तर कदाचित् शरीराच्या बाहेर देखील पडूं लागतील. शिवाय, शरीराएवढ्या जीवाचे अनंत अवयव मानणें विरुद्ध आहे. (सू. ३५) आतां, 'जीवाला एखादे वेळीं कांहीं ज्यास्त अवयव मिळतात; आणि एखादे वेळीं कांहीं कमी होतात' असें म्हणावें तर तेंही बरोबर नाही. कारण, जीवाचे अवयव कमज्यास्त होत असल्यामुळें जीव हा विकारी होईल; आणि म्हणूनच त्याला अनित्यत्व येत असल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाही. शिवाय, हे कमज्यास्त होणारे अवयव सोडून बाकीचा म्हणजे कायमचा जीवात्मा कोणता तो निश्चय होत नाही. शिवाय, हे कमज्यास्त होणारे अवयव कोटून घेतात आणि कोठें जातात तेंही सांगतां येत नाही. शिवाय, अवयव कमज्यास्त झाल्यामुळें जीव हा अनिश्चित स्वरूपाचा होईल. अथवा, पूर्वसूत्रामध्यें जो 'जीवाला अनित्यत्व येईल' असा दोष दिला आहे त्यावर ते दिगंबर लोक जर असें म्हणतील कीं 'जरी जीवांचें परिमाण कायमचें नाही तरी कोणत्या तरी परिमाणाचा जीव कायमच आहे म्हणजे प्रवाहरूपानें जीव नित्यच आहे' तर त्या त्याच्या म्हणण्यावर या सूत्रांत उत्तर दिलें आहे असें समजावें. तें उत्तर असें कीं तो जीवाचा प्रवाह जर वस्तुभूत असेल तर तो विकारी मानावा लागेल, आणि वस्तुभूत नसेल तर शून्यवाद प्राप्त होईल. तात्पर्य, हें दिगंबरमत बरोबर नाही. (सू. ३६) शिवाय 'मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं जें जीवाचें परिमाण असतें तें नित्य आहे' असें हे लोक मानीत असल्यामुळें पूर्वीची (म्हणजे संसारावस्थेंतलीं) देखील परिमाणें नित्यच होऊं लागतील; आणि त्यामुळें जीवांचें शरीर जें लहानमोठें होतें तें होणार नाही. एकंदरीत, हें दिगंबर लोकांचें मत लोकांनीं प्राद्य समजूं नये.]

नैकस्मिन्नसंभवात् ॥ ३३ ॥

३३ एका (वस्तु-) चे (अनेकं विरुद्ध धर्म) संभवत

नसल्यामुळें (जैनदर्शन बरोबर) नाही. (६)

सौगतांच्या मताचें (येथपर्यंत) खंडन केलें. आतां (येथून) दिगंबरमताच्या खंडनाला आम्ही सुरुवात करतो. हे (दिगंबर) सात पदार्थ मानतात. त्यांचीं नांवें:—

१ जैन-मताच्या. वज्र परिधान करीत नसल्यामुळें यांना 'दिगंबर' म्हणतात.

जीव, अजीव, आस्रव, संवर, निर्जर, बंध आणि मोक्ष. थोडक्यांत म्हटलें म्हणजे हे लोक 'जीव आणि अजीव' या नांवांचे दोनच पदार्थ मानतात. कारण, बाकीच्या पदार्थांचा आपआपल्या योग्यतेनुरूप या दोन पदार्थांतच अंतर्भाव होतो. याच पदार्थांचें ते पुनः पुढील विस्तृत रीतीने प्रतिपादन करतात:— 'जीवास्तिकायं, पुद्गलास्तिकायं, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय आणि आकाशास्तिकाय' असे पांच अस्तिकाय होत. ह्या सर्व पदार्थांचे ते पुनः आपल्यापरी अनेक पोट-भेद कळून त्या सर्वांचे आपल्या शास्त्रामध्ये वर्णन

२ जीव-भिन्न वस्तू.

३ इंद्रियाची जी विषयांकडे प्रवृत्ति होते त्या प्रवृत्तीला 'आस्रव' म्हणतात.

४ इंद्रियाचें नियमन करण्याविषयी जी प्रवृत्ति तिला 'संवर' म्हणतात.

५ पातकाचा नाश करण्याकरिता 'तापलेल्या धोड्यावर बसण' वगैरे कर्मे करण्याविषयी जी प्रवृत्ति तिला 'निर्जर' म्हणतात. आस्रव, संवर आणि निर्जर या तिन्ही प्रवृत्तीच आहेत. त्यापैकी पहिली जी प्रवृत्ति ती बंधाला कारण होते म्हणून तिला 'मिथ्या-प्रवृत्ति' म्हणतात, आणि पुढील दोन्ही प्रवृत्ती मोक्षाला कारण होतात म्हणून त्यांना 'यथार्थ-प्रवृत्ति' म्हणतात.

६ बंध म्हणजे कर्म होय.

७ 'मोक्ष' शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. 'नित्यसिद्धरूप होणें' हा एक अर्थ होय. नित्यसिद्धरूप होणे म्हणजे नित्यसिद्ध म्हणून जो एक विशेष प्रकारचा जीव आहे, ज्याला जैन लोक ईश्वर असे म्हणतात, त्याचें स्वरूप प्राप्त होणें. इतर जीव हे मुक्त झाले म्हणजे नित्यसिद्ध होतात असे जैनांचें मत आहे. 'भूलोक वगैरे लोकांच्या वरती जें आकाश आहे त्याप्रत गमन करणे' असा मोक्ष शब्दाचा दुसरा अर्थ होय.

८ आस्रव वगैरे पाच पदार्थांचा.

९ आस्रव, संवर, निर्जर आणि बंध या चार पदार्थांचा अजीवामध्ये अंतर्भाव होतो. कारण, हे चारी पदार्थ जीवभिन्न आहेत. मोक्ष शब्दाचा पहिला अर्थ घेतला म्हणजे मोक्षाचा जीवामध्ये अंतर्भाव होतो. कारण, नित्यसिद्धरूप होणें म्हणजे ईश्वर होणें म्हणजे जीवरूपच होणें हें होय, व दुसरा अर्थ घेतला म्हणजे अजीवामध्ये अंतर्भाव होतो; कारण, 'आकाशाप्रत गमन करणें' ही क्रिया जीव-भिन्न आहे.

१० जीव नावाचा पदार्थ. अस्तिकाय म्हणजे पदार्थ होय. जैन लोक पदार्थ या शब्दाऐवजी 'अस्तिकाय' शब्दाचा उपयोग करतात.

११ पुद्गल म्हणजे परमाणू होत. पुत्र म्हणजे जुळणारे आणि गल म्हणजे विस्तळीत होणारे. ह्या जगामध्ये परमाणूंचा समुदाय पुन्हा पुन्हा बनतो व पुन्हा पुन्हा विस्तळीत होतो, म्हणून त्याला 'पुद्गल' असें म्हटलें आहे. पुद्गलास्तिकाय वगैरे चार पदार्थ अजीव आहेत म्हणजे जीव-भिन्न आहेत.

१२ जीवाचे तीन प्रकार आहेत:—बद्ध, मुक्त आणि नित्यसिद्ध. बद्ध म्हणजे संसारामध्ये पडलेला. मुक्त म्हणजे संसारबंधातून सुटलेला. नित्यसिद्ध म्हणजे संसारामध्ये कधीच न पडलेला (ईश्वर). तसेंच पुद्गलास्तिकायाचे सहा प्रकार आहेत:—वृष्णी, जल, तेज, वायु, रथावर आणि जंगम. तसेंच, आकाशास्तिकायाचे दोन प्रकार आहेत:—एक भूलोक वगैरे लोकामधील आकाश, यालाच 'लोकआकाश' म्हणतात. आणि दुसरे या लोकांच्यावर असलेलें आकाश. याला 'अ-लोका-

करतात. शिवाय सर्व पदार्थांना 'ते' सप्तभंगीनय' नामक न्याय लावतात. तो न्याय असा:— 'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल', 'अस्तित्वांत असेल आणि नसेल';

काश' म्हणतात. तसेंच, बंधाचे म्हणजे कर्मचि आठ प्रकार आहेत:— १ तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होत नाही हें ज्ञान, २ जैन मत पाहिलें असता मोक्ष प्राप्त होत नाही हें ज्ञान, ३ अनेक शास्त्रकारांनी अनेक मार्ग दाखविले असल्यामुळे मोक्षाचा एका मार्ग कळत नाही हें ज्ञान, ४ मोक्षमार्गास प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला मध्येच अडथळा आणणारे असे एक व्यवहारिक ज्ञान. असे कर्मांचे चार प्रकार आहेत. ही चारी प्रस्नारचीं कर्मे मोक्षाला प्रतिबंधक असल्यामुळे 'धातुक कर्मे' होत. तसेंच, ५ मला एतें तथ्य जाणवयाचें आहे असा अभिमान, ६ मी अमुक नावाचा आहे असा अभिमान, ७ मी अमुक मनुष्याच्या शिष्यकोटीपैकी आहे असा अभिमान, असे कर्मांचे आणखी तीन प्रकार आहेत; आणि ८ मोक्षमार्गास अडथळा न आणणारे असे केवळ शरीर-रक्षणाकरता केले जाणारे भिक्षाटन वगैरे कर्म असाही कर्मांचा एक प्रकार आहे. ही पुढील चार कर्मे मोक्षाला प्रतिबंधक होत नसल्यामुळे धातुक नव्हेत. अशा वरील प्रकारच्या जैन लोकांनी कल्पना केल्या आहेत.

१३ 'असेल' या शब्दावरून या गोष्टीचा निश्चय नाही असे सूचित होतें. तेव्हा १ घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच असे निश्चयानें म्हणता येत नाही. तसेंच, २ घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहीच असेही निश्चयानें म्हणता येत नाही. ३ तसेंच, घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाही असेही निश्चयानें म्हणता येत नाही. ४ तसेंच, घट ही वस्तु अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयानें म्हणता येत नाही. ५ घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयानें म्हणता येत नाही. ६ तसेंच, घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयानें म्हणता येत नाही. ७ तसेंच घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपानीं अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयानें म्हणता येत नाही. अशा या वरील सात प्रस्नारांनी 'वस्तूचें अनिश्चित स्वरूप आहे' या गोष्टीचें प्रतिपादन करता येतें. १ 'घट, पट वगैरे वस्तू एत्या रीतीनें अस्तित्वात आहेत' असें मानणाऱ्या साधूनां 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे' असें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरदाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाही' हा पहिल्या प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्राय:— जर घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच, तर त्या घटाच्या उत्पत्तीकरिता कुंभार प्रयत्न करणार नाही. कारण, प्रयत्न करण्यापूर्वीच घट सिद्ध आहे. पण, ज्याअर्थी घटाकरता कुंभार प्रयत्न करतो असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाही. २ 'घट, पट वगैरे वस्तू खऱ्या रीतीनें अस्तित्वात नाहीत' असें मानणाऱ्या शूद्रपादी बौद्धां 'घट ही वस्तु अस्तित्वात नाही' असें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरदाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहीच असे निश्चयानें म्हणता येत नाही' हा दुसरा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्राय:—जर घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहीच, तर त्या घटाच्या उत्पत्तीकरिता कुंभार प्रयत्न करणार नाही. कारण, त्यानें प्रयत्न केला तरी तो व्यर्थच होणार. पण ज्याअर्थी घटाकरिता कुंभार प्रयत्न करतो असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहीच असें निश्चयानें म्हणता येत नाही. ३ 'घट, पट वगैरे वस्तू उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वात नाहीत आणि उत्पत्ति झाल्यानंतर अस्तित्वात येतात आणि नाश झाल्यानंतर त्याचें अस्तित्व नष्ट होतें' असें मानणाऱ्या वैशेषिकांनी 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाही' असें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरदाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाही असें निश्चयानें म्हणता येत नाही' हा

‘अनिर्वाच्य असेल’, ‘अस्तित्वांत असेल’ आणि ‘अनिर्वाच्य असेल’, ‘अस्तित्वांत नसेल’ आणि ‘अनिर्वाच्य असेल’, ‘अस्तित्वांत असेल’ आणि ‘अनिर्वाच्य असेल’.

तिसरा प्रकार जैन लोकानीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—ज्याअर्थी अस्तित्वांत असलेल्या वस्तूचें अस्तित्व जातें कसें, व अस्तित्वांत नसलेल्या वस्तूला अस्तित्व येतें कसें हें सांगता येत नाही (ही गोष्ट वैशेषिकाच्या रांडनाच्या वेळीं सांगितलीच आहे), त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहे व अस्तित्वांत नाही असें निश्चयानें म्हणता येत नाही. ४ घट वगैरे वस्तु अस्तित्वांत आहेत असे जर म्हटलें तर द्वैत प्राप्त होईल आणि द्वैत तर श्रुतिविरुद्ध आहे. बरे, त्या वस्तु अस्तित्वांत नाहीत असे म्हटलें तर तें अनुभवविरुद्ध होतें. कारण, वस्तु प्रत्यक्ष उपलब्ध होतात. म्हणून घट, पट इत्यादि वस्तु अनिर्वाच्य आहेत म्हणजे त्यांच्या संवधाने (आहेत किंवा नाहीत असे) काहींच सांगता येत नाही असें वेदान्त्याने आपल्या मताचे प्रतिपादन केलें असता त्यांच्या उत्तरादाखल ‘घट ही वस्तु अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणता येत नाही’ हा चौथा प्रकार जैन लोकानीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जर घट ही वस्तु परोपरीच अनिर्वाच्य आहे म्हणजे ‘मी अशी आहे किंवा तशी आहे’, असे तिच्या संवधानें काहींच म्हणता येत नाही, तर ‘ती अनिर्वाच्य आहे’ हें तरी कसे म्हणता येईल ? तेव्हा ज्याअर्थी वेदान्ती श्लोक घट या वस्तूला ‘अनिर्वाच्य’ असें म्हणतात, त्याअर्थी त्या त्यांच्या म्हणण्यावरूनच त्या वस्तूला अनिर्वाच्य असें निश्चयानें म्हणता येत नाही असे सिद्ध होतें. ५ ‘घट, पट वगैरे वस्तु अस्तित्वांत आहेत’ असे साध्याचें मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतो.—‘घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूला अस्तित्व आहे असे प्रतिपादन करता येत नाही. कारण, तसें मानलें असता कुंभाराचा व्यापार फुकट होईल. कारण, कुंभाराचा व्यापार होण्यापूर्वीपासूनच घट अस्तित्वांत आहे’. या शंकेच्या उत्तरादाखल ‘घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असे निश्चयानें म्हणता येत नाही’ हा पाचवा प्रकार जैन लोकानीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जर घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगी मुळींच नाही, तरी देखील कुंभाराचा व्यापार निरूपयोगी होत असल्यामुळें फुकटच होणार आहे; म्हणून घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाही ६ ‘घट वगैरे वस्तु अस्तित्वांत नाहीत’ असे शून्यवादी पौढाचें मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असे म्हणतोः—‘घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूला नास्तित्व आहे असे प्रतिपादन करता येत नाही. कारण, तसें मानलें तर कुंभाराचा व्यापार फुकट होईल. या शंकेच्या उत्तरादाखल ‘घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणता येत नाही’ हा सहावा प्रकार जैन लोकानीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जर घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगी मुळींच नाही म्हणजे अस्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगीच नेहमीं आहे, तरी देखील कुंभाराचा व्यापार फुकटच होणार आहे कारण, व्यापार होण्यापूर्वीपासूनच ती वस्तु अस्तित्वांत आहे. तेव्हा घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्यच आहे असा निश्चय होत नाही. ७ ‘घट, पट इत्यादि वस्तु अस्तित्वांत आहेत आणि अस्तित्वांत नाहीत’ असे वैशेषिक मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असे म्हणतोः—‘घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपानीं अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूचे अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपानीं प्रतिपादन करता येत नाही. कारण, एका वस्तूचें अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही परस्परविरुद्ध रूपानीं प्रतिपादन करणें अशक्य आहे’.

अशाच रीतीने 'एकत्व' 'नित्यत्व' वगैरे पदार्थांना देखील हा 'सप्तमंगीनय' ते लावतात.

यावर आमचे म्हणणे असे.— हा जो तं न्याय लावतोस तो बरोबर नाही. कशावरून ? एका (वस्तू) चे ठिकाणी (अनेक विरुद्ध धर्म) संभवत नाहीत यावरून. ज्याप्रमाणे एक वस्तु एकाच कार्त्ती शीत आणि उष्ण अशी संभवत नाही, त्याप्रमाणे एका वस्तूच्या ठिकाणी एकाच कार्त्ती सत्, असत् वगैरे (अनेक) विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊ शकत नाही. जे आतां बर सात पदार्थ 'इतके आणि अशा प्रकारचे' असे निश्चित केले आहेत ते तसेच असले पाहिजेत किंवा ते तसे नसले पाहिजेत, नाही तर 'ते तसे आहेत किंवा ते तसे नाहीत' असे अनिश्चित ज्ञान उत्पन्न होऊन ते सशयाप्रमाणे अप्रमाणच होईल.

या शक्येच्या उत्तपदापल 'घट ही वस्तू अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रुपानीं अनिर्वाच्य आहे असे निश्चयाने म्हणता येत नाही' हा सातवा प्रकार जैन लोकानीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः— जर घट ही वस्तू अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रुपानीं अनिर्वाच्यच आहे तर तिच्या संवधाने काहीच बोलता येणार नाही. तेव्हा घट ही वस्तु दोन्ही रुपानीं अनिर्वाच्य आहे असा निश्चय होत नाही असे सिद्ध झाले त्याप्रमाणे जगातील प्रत्येक वस्तूचें स्वरूप निश्चित आहे असे म्हणणाऱ्या लोकावर बरील सात प्रकारचे आक्षेप आणून जगातील प्रत्येक वस्तूला निश्चित असे एक स्वरूप नाही, तर अनिश्चित अशीं अनेक स्वरूपे आहेत असे जैन लोक प्रतिपादन करतात. (प्र०)

१४ एक असेल, एक नसेल, एक असेल आणि नसेल इत्यादि सात प्रकार एकत्वाला लावावे. तसेच नित्य असेल, नित्य नसेल, नित्य असेल आणि नसेल इत्यादि सात प्रकार नित्यत्वाला लावावे.

१५ अस्तित्व

१६ नास्तित्व.

१७ जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ.

१८ म्हणजे या दोन गोष्टींपैकी कोणती तरी एक गोष्ट खरी असे मानलेच पाहिजे

१९ जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थांना 'सप्तमंगीनय' नामक न्याय लावून त्या पदार्थांच्या संवधाने कोणत्याही एका गोष्टीचा निश्चय केल्या नाही तर.

२० जीव, अजीव वगैरे सात प्रकारचे पदार्थ पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे अस्तित्वात आहेत, किंवा अस्तित्वात नाहीत.

२१ ज्याप्रमाणे 'हा खाव आहे किंवा नाही' असे संशयात्मक ज्ञान झाले असता त्या ज्ञानाला 'खाव आहे' या रुपानेही खरेपणा असत नाही आणि 'खाव नाही' या रुपानेही खरेपणा असत नाही, त्याप्रमाणेच येथेही अनिश्चित ज्ञान झाले असता त्या ज्ञानाला 'ते तसे आहेत' या रुपानेही खरेपणा असणार नाही, आणि 'ते तसे नाहीत' या रुपानेही खरेपणा असणार नाही. तेव्हा अर्थातच ते ज्ञान अप्रमाण होईल.

शंका—‘वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत’ असे निश्चितच ज्ञान उत्पन्न होते.^{२२} त्यामुळे ते सशयाप्रमाणे अप्रमाण होऊ शकत नाही. उत्तर.—हें तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ‘सर्व वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत’ असे तूं मानतोस; आणि या गोष्टीला कोणताही अपवाद तू मानित नाहीस. तर मग निश्चय हा देखील इतर पदार्थांप्रमाणे एक पदार्थ असल्यामुळे आणि म्हणून त्याला देखील ‘अस्तित्वात असेल’, ‘अस्तित्वात नसेल’ इत्यादि विरूप लागत असल्यामुळे तो पदार्थ देखील अनिश्चयात्मक असाच होईल. त्याप्रमाणेच ‘निश्चय करणारा’ आणि ‘निश्चयाचे साधन’ हे दोन्ही पदार्थही ‘एका दृष्टीने आहेत आणि एका दृष्टीने नाहीत’ अशा रीतीने अनिश्चयात्मक असेच होतील. तेव्हा अशा रीतीने प्रमेण, प्रमेय, प्रमेता आणि प्रमिति^{२३} हे सर्व पदार्थ अनिश्चित असल्यामुळे तुझा तीर्थेकार प्रमाणभूत होऊन उपदेश कसा करू शकेल ? किंवा त्याने सांगितलेल्या ज्या अनिश्चित गोष्टी त्याविषयी त्याच्या मताला अनुसरणारे त्याचे शिष्यलोक कसे प्रवृत्त होतील ? कारण, एखाद्या गोष्टीचे ‘अमुक एक फल आहे’ अस निश्चित झाले म्हणजे सर्व लोक ती गोष्ट संपादन करण्याविषयीच्या उद्योगाला निर्धास्त मनाने लागतात, एरवी लागत नाहीत. तेव्हा या कारणाकारिता ज्यात अनिश्चित गोष्टीचे प्रतिपादन केले आहे असे शास्त्र करणाऱ्या मनुष्याचे बोलणे दाखव्या किंवा वेढ्या मनुष्याच्या बोलण्याप्रमाणे उपेक्षणीयच होय.

२२ ज्याप्रमाणे ‘हा सद्य आहे किंवा नाही’ असा सशय आला असता तेथे जरी त्या सशयाचे अस्तित्वरूपानेही निश्चित ज्ञान होत नाही व नास्तित्वरूपानेही निश्चित ज्ञान होत नाही तरी ‘हा सद्य आहे’ असे सशयाचे निश्चित ज्ञान होतेंच कारण, ‘हा सद्य आहे की नाही’ असा त्या सशयाविषयी सशय कोणताही येत नाही, त्याप्रमाणे ‘सात प्रकारचे पदार्थ अस्तित्वात आहेत किंवा नाहीत’ असे अनिश्चित ज्ञान झाले असता त्या शकाला जरी ‘ते अस्तित्वात आहेत किंवा नाहीत’ या दोन्ही रूपानी खरेपणा देत येत नाही, तरी ‘ते अनिश्चित आहे’ या रूपान त्याला खरेपणाच येतो. कारण, ‘ते ज्ञान अनिश्चित आहे’ असा सर्व लोकांना त्याविषयी निश्चयच असतो. तात्पर्य, जेनाच्या मती सात वस्तूसंबंधाने काहीतरी निश्चित ज्ञान होत आहे असा शक्यकाराचा अभिप्राय आहे.

२३ ‘सात पदार्थ अस्तित्वात आहेत किंवा नाहीत’ असे जे अनिश्चित ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा निश्चय

२४ निश्चयाचे साधन.

२५ निश्चित केले जाणारे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ.

२६ निश्चय करणारा.

२७ निश्चित ज्ञान

२८ शास्त्रकार.

२९ उपेक्षा करण्यास योग्यच.

तसेंच जैनांनीं जे पांच अस्तिकाय मानले आहेत त्यांच्या 'पांच' या संख्येला 'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल' हे विरुद्ध लावले म्हणजे एक पक्षी पांच संख्या आहे पण दुसऱ्या पक्षी पांच संख्या नाही असे होते; तेव्हां अशा रीतीने अस्तिकाय हे पांचाहून कमी किंवा अधिक होतील. शिवाय, हे पदार्थ अनिर्वाच्य आहेत असेही म्हणतां येत नाही. कारण, जर ते अनिर्वाच्य असतील तर त्यांचें प्रतिपादन केलें जाणार नाही. 'त्यांचें प्रतिपादन केलें जातें' हें म्हणणें आणि 'ते अनिर्वाच्य आहेत' हें म्हणणें परस्परविरुद्ध होय. तसेंच, त्या पदार्थांचें प्रतिपादन झाल्यावर 'ते तसे आहेत असे निश्चित होते आणि ते तसे आहेत असे निश्चित होत नाही' असे म्हणणेंही विप्रतिपिद्ध होय, तसेंच, त्या निश्चयाचें फल जें तत्त्वज्ञान तें आहे आणि त नाही, तसेंच त्या तत्त्वज्ञानाच्या उलट जें मिथ्याज्ञान तें देखील आहे आणि तें नाही असे जर तूं बडबडूं लागलास तर तूं दाखवाजांच्या किंवा वेड्यांच्या वर्गांतलाच एक होशील, विश्वसनीय मनुष्यांच्या वर्गांतला एक होणार नाहीस. तसेंच, स्वर्ग आणि मोक्ष हे एक पक्षी अस्तित्वांत आहेत आणि दुसऱ्या पक्षी अस्तित्वांत नाहीत, तसेंच, ते एक पक्षी नित्य आहेत आणि दुसऱ्या पक्षी अनित्य आहेत, अशा रीतीने त्यांच्याविषयी निश्चयात्मक ज्ञान नसल्यामुळे ते प्राप्त करून घेण्याविषयी कोणी प्रवृत्त होणार नाही. तसेंच, तूं आपल्या शास्त्रांत ज्यांचे स्वभाव निश्चित केले आहेत असे जे अनादिसिद्ध जीव वगैरे, त्यांचे स्वभाव बरोबर निश्चित केले नाहीत असे होईल, तेव्हां अशा रीतीने जीव वगैरे पदार्थोपक्ती कोणत्याही एका पदार्थाच्या ठिकाणीं सत् आणि असत् हे विरुद्ध धर्म संभवत नाहीत, कारण, जर (त्या पदार्थाच्या ठिकाणीं) सत् हा एक धर्म असेल तर त्या ठिकाणीं असत् हा दुसरा धर्म असू शकत नाही; तसेंच असत् हा एक धर्म असेल तर सत् हा दुसरा धर्म असू शकत नाही. तेव्हां, या कारणाकरितां दिगंबरदर्शन संगतवार नाही. बरील खंडनानें "एका वस्तूला 'एक आणि अनेक', 'नित्य आणि अनित्य', 'व्यतिरिक्त आणि अव्यतिरिक्त' इत्यादि अनेक (विरुद्ध) स्वरूपे आहेत" या म्हणण्याचेंही खंडन झालें असे समजावें. आतां, 'ज्यांना पुद्गल ही संज्ञा आहे अशा परमाणूपासून समुदाय उत्पन्न होतात' हें जें (जैनाचें दुसरें) मत आहे त्याचें मागील परमाणुवादाच्या खंडनानेंच खंडन झालें आहे, म्हणून आम्ही येथें त्याचें निराळें खंडन करण्याच्या भरीस पडत नाही. (३३)

३० जैन मत.

३१ मित्र.

३२ अभिन्न.

एवं चाऽऽत्माकात्स्न्यम् ॥ ३४ ॥

३४ त्याप्रमाणेच आत्म्याचे अकात्स्न्य (हाही दोष येतो). (६)

‘ वस्तु अनेकस्वरूपी आहेत ’ या मतावर व्याप्रमाणे ‘ एका वस्तूच्या ठिकाणी (अनेक) विरुद्ध धर्म संभवत नाहीत ’ हा दोष येतो त्याप्रमाणे ‘ आत्म्याचे म्हणजे जीवाचे अकात्स्न्य ’ हा दुसरा देखील दोष (जैन मतावर) येतो. कसा म्हणशील तर ऐकः—‘ शरीराचे जे परिमाण तेच जीवाचे होय ’ असे जैन लोक मानतात. आता ‘ जीवाला शरीराचे परिमाण आहे ’ असे मानले असता ‘ जीव अकृत्स्न आहे म्हणजे तो असर्वव्यापी व मर्यादित आहे ’ असे होईल; व त्यामुळे तो घट वगैरेप्रमाणे अनित्य होईल. तसेच, शरीराची परिमाणे अनियमित असल्यामुळे जेव्हा एखाद्या मनुष्याचा जीव प्रथमतः मनुष्याच्या शरीराएवढा होऊन मग पूर्वकर्माच्या योगाने हत्तीच्या जन्माप्रत जाईल, तेव्हा तो हत्तीचे सगळे शरीर व्याप्त करू शकणार नाही; आणि जेव्हा मुंगीच्या जन्माप्रत जाईल तेव्हा त्या मुंगीच्या शरीरामध्ये तो सगळा मावणार नाही. एका जन्मात देखील बाळपण, तरुणपण, म्हातारपण या अवस्थासंन्धाने हाच दोष येतो.

शंकाः—‘ जीवाला अनंत अवयव आहेत; लहान शरीरामध्ये ते संकोच पावतात व मोठ्या शरीरामध्ये विकास पावतात ’ असे मी म्हणतो. उत्तरः— तुला आम्ही असे विचारतो की जीवाला जे अनंत अवयव तू मानतोस त्याचे ‘ समानदेशत्व ’ नष्ट होते किंवा नाही ते सांग. जर ‘ नष्ट होते ’ असे मानले तर ते अनंत अवयव मर्यादित

१ सर्वत्र न्यासि नवर्णे.

२ कारण, जी वस्तु मर्यादित असते म्हणजे सर्वव्यापी नसते ती अनित्य असते असा नियम आहे.

३ मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे प्राण्यांच्या शरीरापैकी काही शरीरे लहान आणि काही शरीरे मोठी असल्यामुळे.

४ बाळपणाचा जीव बाळपणाच्या शरीराएवढा लहान असल्यामुळे तो तरुणपणाच्या शरीराला व्याप्त करू शकणार नाही. तसेच म्हातारपणाचे शरीर तरुणपणाच्या शरीरापेक्षा संकुचित असल्यामुळे तरुणपणाचा जीव म्हातारपणाच्या शरीरामध्ये मावणार नाही.

५ ‘ ते अनेक अवयव एका ठिकाणी राहतात ’ असा नियम नाही किंवा ‘ ते एकाच ठिकाणी राहतात ’ असा नियम आहे.

६ ‘ ते अवयव एकाच ठिकाणी राहतात ’ असा नियम नाही.

प्रदेशामध्ये मावणार नाहीत. 'नष्ट होत नाही' असे जरी मानले तरी ते (अनंत अवयव) एकाच अवयवाच्या प्रदेशामध्ये राहू शकत असल्यामुळे त्या अवयवांचे परिमाण मोठे होऊ शकणार नाही; आणि त्यामुळे जीवाचे परिमाण परमाणूच्या एवढे होईल. शिवाय, शरीर-एवढेच जे जीव त्यांना अनंत असूब आहेत अशी कल्पना करणेही शक्य नाही. (३४)

आतां असे म्हणशील की 'पाळीपाळीने जीवाला मोठे शरीर प्राप्त झाले असता त्याला काही (ज्यास्त) अवयव मिळतात व लहान शरीर प्राप्त झाले असतां त्या जीवाचे काही अवयव कमी होतात;' तर त्यावर देखील आमचे उत्तर असे:—

न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः ॥ ३५ ॥

३५ पाळीपाळीने (अवयव मिळतात व कमी होतात असें

'मानले तरी) देखील विरोध येत नाही असें नाही.

कारण, (तसे मानले असतां) 'विकार' वगैरे दोष येतात. (६)

'पाळीपाळीने जीवाला (ज्यास्त) अवयव मिळतात आणि काही जीवाचे अवयव कमी होतात' असे मानून देखील 'जीव शरीराएवढाच आहे या गोष्टीला काही विरोध येत नाही' असे दाखवितां येत नाही. कशावरून ? 'विकार' वगैरे दोष येतात यावरून. ज्यास्त अवयव मिळाल्यामुळे आणि अवयव कमी झाल्यामुळे सतत स्थूल आणि कृश होणारा जो जीव त्याला विकाराची प्राप्ति अपरिहार्य आहे; आणि विकाराची प्राप्ति झाली म्हणजे त्याला चर्म वगैरे-प्रमाणे अनित्यत्व प्राप्त होणारच. त्यामुळे 'आठ प्रकारच्या कर्मांनीं जखडलेला असा

७ जीवाला हत्तीचे शरीर जाऊन मुंगीचे शरीर प्राप्त झाले असता त्याचे अवयव त्या लहान शरीरामध्ये मावणार नाहीत. कारण, ते अवयव एकाच ठिकाणी राहिले पाहिजेत असा काही नियम नाही.

८ 'ते अवयव एकाच ठिकाणी राहतात' असा नियम आहे.

९ जीवाला मुंगीचे शरीर जाऊन हत्तीचे शरीर प्राप्त झाले असता त्या हत्तीच्या शरीरापैकीं एका मुंगीएवढ्या लहानशा भागामध्येच ते अवयव राहत असल्यामुळे.

१० 'हा पदार्थ अमक्या एवढा आहे' असे ज्या पदार्थाच्या संवेधाने सांगता येते त्या पदार्थाच्या अवयवाची काही तरी नियमित संख्या असली पाहिजे, ते अवयव अनंत म्हणजे असंख्य आहेत असे म्हणता येणार नाही.

१ 'स्थूल होणे' आणि 'कृश होणे' हे विकारच असल्यामुळे 'जीवाला विकार प्राप्त होतात' असे अवश्य मानावे लागेल.

२ कारण, 'ज्या पदार्थाला विकार प्राप्त होतात तो पदार्थ अनित्य असतो' असा नियम आहे.

जीव अलावूप्रमाणें संसार-सागरामध्यें निमग्न होतो आणि त्याचीं तीं वंघर्नें तुटलीं म्हणजे मग तो (अलावूप्रमाणें वर निघतो) ' हे जे तुझे वंघमोक्षाविषयीचे सिद्धांत त्यांना चाध येईल.

शिवाय, जे अवयव येतात आणि जातात त्यांना ' उत्पत्ति ' आणि ' नाश ' हे धर्म असल्यामुळे जसे शरीर योग्येना जीवात्मा म्हणतां येत नाही तसे त्यांना जीवात्मा म्हणतां येणार नाही. तेव्हां ' कायम राहणारा जो एक अवयव तोच जीव ' असें तुला मानावें लागेल. पण ' हाच तो ' अशा रीतीनें तो कायम राहणारा अवयव तुला निश्चित करतां येणार नाही. शिवाय, (आम्ही तुला असें विचारतो कीं) जे जीवाचे अवयव येतात म्हणून व म्हणतोस ते कोठून येतात, किंवा जातात म्हणून म्हणतोस ते कोठें लीन होतात ते सांग. ' ते भूतांपासून प्रादुर्भूत होतात आणि भूतांमध्ये लीन होतात ' असें म्हणतां येत नाही. कारण, जीव हा भौतिक नाही. वरें, आतां ' जीवाच्या अवयवांचा दुसरा एक सामान्य किंवा विशेष प्रकारचा आधार आहे ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हणण्याला कांहीं प्रमाण नाही. शिवाय, असें मानलें म्हणजे येणारे आणि जाणारे अशा स्वभावाचे जे अवयव त्याचें परिमाण अनियमित असल्यामुळे जीव हा अनिश्चित स्वरूपाचा असा होईल. तेव्हां अशा प्रकारचे दोष येत असल्यामुळे ' पाळी-पाळीनें जीवाला अवयव मिळतात आणि जीवाचे अवयव कमी होतात ' असें मानणेंही शक्य नाही.

किंवा मागील सूत्रामध्ये ' शरीराएवढ्या जीवाला लहान मोठी अशीं दुसरीं शरीरें प्राप्त झालीं असतां अकार्त्तर्क्य येतें व त्यामुळे तो अनित्य होतो ' असा (जैन मतान्वय) दोष आणि त्यांतून पुन्हां जैन सिद्धान्ती अशी कल्पना करील कीं ' नदीचें पाणी बदललें तरी ती नदी नित्य असूं शकते; त्याच न्यायानें प्रवाहरूपानें जीवाचें परिमाण

३ भोपळ्याप्रमाणें.

४ कर्माचीं वंघर्नें.

५ आणि त्या अवयवांचा निश्चय न झाल्यामुळे अर्थातच आत्मा कोणता तो कळणार नाही; आणि आत्म्याचें ज्ञान न झाल्यामुळे मोक्ष प्राप्त होणार नाही.

६ सर्व जीवांच्या अवयवांचा एक आधार.

७ प्रत्येक जीवाच्या अवयवांचा निरनिराळा आधार.

८ ते जीवाचे अवयव अमुकच आहेत असा नियम नसल्यामुळे जीवाचें स्वरूप केवढे आहे या गोष्टीचा निश्चय होणार नाही.

जरी पाळीपाळीने बदलले तरी देखील जीव नित्य होऊं शकेल ' : (थोडक्यांत सांगा-
वयाचें म्हणजे) ज्याप्रमाणें रक्तांवरांच्यां मतीं प्रत्येक ज्ञान अनित्य असलें तरी त्या
ज्ञानांचें संतान नित्य असतें, त्याप्रमाणें दिगंवरांच्या मतीही (जीव नित्य असूं शकेल)-
या शंकेवर या सूत्रांत उत्तर दिलें आहे असें समजावें. प्रथमतः जर संतान वास्तविक
नसेल तर ' शून्यवाद ' प्राप्त होईल. आणि जरी संतान वास्तविक असलें तरी जीवाला
' विकार ' वेगरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळे हा पक्ष संभवत नाही. (३५)

अन्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः ॥ ३६ ॥

३६ शेवटलें (परिमाण) नित्य असल्यामुळे (मागील)

दोन्ही (परिमाणें) नित्य होतात; म्हणून भेद

नाहीं. (६)

शिवाय, ' मोक्षावस्थेमध्यें असलेलें जें शेवटलें जीवाचें परिमाण तें नित्य आहे ' असें जैन मानतात. त्याप्रमाणें जीवाची आद्य आणि मध्यम अशीं मागलीं परिमाणें देखील नित्यच आहेत असें अनुमान निघतें; व त्यामुळे त्या तिन्ही परिमाणांमध्ये कांहीं भेद असूं शकत नाही असें सिद्ध होतें. पण असें झालें म्हणजे जीव हा एका शरीरा-एवढाच होईल, आणि त्याला मोठीं शरीरें प्राप्त होणार नाहीत. किंवा जीवाचें शेवटलें परिमाण नित्य असल्यामुळे पूर्वीच्या अवस्थामध्येंही जीवाचें परिमाण नित्यच असलें पाहिजे. त्यामुळे तो जीव सर्वदा एकाच परिमाणाचा— म्हणजे सर्वदा लहान किंवा सर्वदा मोठा—आहे असें मानलें पाहिजे; (बदलत जाणाऱ्या) शरीराच्या परिमाणाचा आहे असें मानतां येत नाही. तेव्हां या कारणाकारिताही सौगतदर्शनाप्रमाणें आर्हतदर्शन हें सयुक्तिक नसल्यामुळे उपेक्षणीय होय. (३६)

९ ज्याप्रमाणें नदीचें पाणी प्रत्येक क्षणीं निरनिराळेंच येत असल्यामुळे ' तें पाणी नित्य आहे ' असें जरी म्हणता येत नाही तरी त्या पाण्याचा प्रवाह एकसारखा चालू असल्यामुळे ' तो प्रवाह नित्य आहे ' असे म्हणता येतें; त्याप्रमाणें येथेंही जीवाच्याचें परिमाण जरी प्रतिक्षणीं बदललें तरी परिमाणाचा प्रवाह एकसारखा चालू असल्यामुळे जीव हा नेहमीं कोणत्या तरी एका परिमाणाचा अवश्य असणारच, तेव्हा ' जीव नित्य आहे ' असे म्हणण्याला कांहीं हरकत येत नाही असा पूर्व-पक्षाचा अभिप्राय आहे.

१० बौद्ध लोकांच्या. बौद्ध लोक भगवीं वरुं घारण करतात म्हणून त्यांना ' रक्तावर ' असें म्हणतात.

१ आणि जैन लोक तर ' जीवाचें परिमाण वारंवार बदलतें ' असें म्हणतात. तेव्हां तें त्याचें म्हणणें ह्या अनुमानाशीं विरुद्ध होतें असा दोष येतो.

२ बौद्ध मताप्रमाणें.

३ जैन मत. जैनांच्या गुरूला ' अर्हत् ' हें नांव असल्यामुळे त्यांच्या शिष्यांना (जैनांना) ' आर्हत ' असें म्हणतात.

४ त्याच्य.

[आता येथून सातव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सदृशसाव्या सूत्रापासून एकेचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत पाच सूत्रे आहेत. 'ईश्वर हा जगाचे केवळ निमित्तकारण आहे' असे ज्या ज्या लोकांचे मत आहे त्या सर्वांचे या अधिकरणामध्ये खंडन केले आहे. कारण, हे मत वेदवाक्य आहे. सारांशः— (सू० ३७) काही लोक सांख्यमताला आणि योगमताला अनुसरून 'ईश्वर हा जगाचे केवळ निमित्तकारण आहे' असे मानतात. तसेच माहेश्वर लोक देहील असे मानतात की पशुपति (म्हणजे ईश्वर) हा जगाचे केवळ निमित्तकारण आहे. त्यांना जीव मुक्त होण्याकरिता कार्य, कारण वगैरे पाच पदार्थांचा उपदेश केला आहे. वैशेषिक वगैरे लोक देहील ईश्वराला जगाचे केवळ निमित्तकारणच समजतात. त्यावर आमचे उत्तरः— हे मत बरोबर नाही. कारण, जर ईश्वर हा जगाचे केवळ निमित्तकारणच असेल तर हीन, मध्यम आणि उत्तम अशा प्रकारच्या भिन्न भिन्न प्राण्यांना उत्पन्न करणाऱ्या त्या ईश्वराला राग, द्वेष वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळे 'तो ईश्वरच नव्हे' असे होईल. आता 'कर्मांमुळे ही विषम सृष्टि उत्पन्न होते' असे म्हणतील तर त्या कर्मांलाही ईश्वरच प्रवर्तक असल्यामुळे अन्योन्याश्रय दोष येतो. तसेच, जग उत्पन्न करण्यात ईश्वराला आपला काहीतरी स्वार्थ साधून घ्यावयाचा असला पाहिजे. तेव्हा अर्थातच पूर्वी तो स्वार्थ सिद्ध न झाला असल्यामुळे त्याला ईश्वरत्व नाही असे होईल. (सू. ३८) शिवाय, सर्वव्यापी आणि निरवयव अशा ईश्वराचा सर्वव्यापी आणि निरवयव अशा प्रधान व पुरुष (म्हणजे जीव) यांच्याशी संयोग वगैरे कोणताही संबंध संभवत नसल्यामुळे ईश्वर हा त्याचा नियमन करणारा होऊ शकत नाही. आता आम्हाला मात्र ही अडचण नाही. कारण, आम्हाला तादात्म्यसंश्लेष मानता येतो. शिवाय, 'लोकांतील अनुभवाला अनुसरूनच जगाच्या कारणाचे स्वरूप मानले पाहिजे' हा नियम आम्हाला लागू नाही. कारण, सर्वांना प्रमाणभूत अशी जी अनादि भुति तिच्यावरून आम्ही जगाच्या कारणाची कल्पना करीत आहो. पण साख्यलोकाना मात्र हा नियम लागू आहे. आता 'सर्वज्ञ कपिलाने केलेली स्मृति साख्य वगैरे लोकाना प्रमाणभूत आहे' असे म्हणून भागत नाही. कारण, 'कपिल हा सर्वज्ञ आहे' ही गोष्ट सर्वांना संमत नाही. याप्रमाणेच 'इतर तार्किकांचीही जगाच्या कारणाची कल्पना बरोबर नाही' असे समजावे. (सू० ३९) शिवाय रूप चैतन्ये रक्षित आणि अप्रत्यक्ष अशा प्रधान वगैरे वस्तूवर ईश्वराला अधिष्ठित होता येत नसल्यामुळे त्याला प्रधान वगैरेपासून जग उत्पन्न करता येणार नाही. (सू० ४०) आता 'ज्याप्रमाणे रूप चैतन्ये रक्षित अशा चक्षु वगैरेवर जीव अधिष्ठित होतो, त्याप्रमाणे ईश्वर हा प्रधान वगैरेवर अधिष्ठित होतो, असे जरी मानले तरी दोष येतोच. कारण, तसे मानले तर जीवाप्रमाणे ईश्वराला भोग प्राप्त होतील. किंवा या दोन सूत्रांचे तात्पर्य निराळ्या तऱ्हेने समजावे. ते असेः— (सू० ३९) हे तार्किक लोक असे म्हणतात की ज्याप्रमाणे राजा हा राष्ट्राचा स्वामी असतो त्याप्रमाणे ईश्वर हा जगाचा स्वामी आहे. आता हा दृष्टांत घेतला तर ईश्वरालाही राजाप्रमाणे शरीर असले पाहिजे. पण ते तर संभवत नाही आणि त्यावाचून ईश्वर हा प्रवर्तक होऊ शकत नाही. (सू. ४०) आता ईश्वरालाही शरीराची कल्पना करावी तर त्याला ससारी मनुष्याप्रमाणे भोग प्राप्त होतील. (सू. ४१) शिवाय, या तार्किकांच्या मती ईश्वराने प्रधानाचे, पुरुषाचे व आपले स्वतःचे परिमाण मोजले असेल तर ते सर्व विनाशी होतील. कारण, 'ज्या वस्तूचे परिमाण मोजलेले असते ती वस्तू विनाशी असते' असा नियम आहे. शिवाय, जीवाचे संख्या हे परिमाणही ईश्वराने मोजलेच असल्यामुळे एकंदर जितके जीव असतील त्यापैकी काही आज, काही उद्या अशा क्रमाक्रमाने सर्व जीव मुक्त होऊन संसार हा द्रव्य होईल. आता जर ईश्वराने परिमाण मोजले नसेल, तर ईश्वराला सर्वज्ञ म्हणता येणार नाही. एकंदरीत 'या साख्य वगैरे तार्किकांचीं मते बरोबर नाहीत' असे सिद्ध झाले.]

पत्युरसामञ्जस्यात् ॥ ३७ ॥

२७ ईश्वर (हा जगाचें कारण होऊं शकत नाही)

कारण (तसें मानलें असतां) असामंजस्य

येतें. (७)

आतां आम्ही ' केवळ अधिष्ठाता असा ईश्वर जगाचें कारण आहे ' या मताचें खंडन करतो. (शकाः—पण या सूत्राचें हें तात्पर्य आहे) असें कशावरून (तुम्हांला) समजतें ? (उत्तरः—) असें यावरून समजतें कीं ' ईश्वर हा जगाचें उपादानकारण असून जगाचा अधिष्ठाता असल्यामुळे त्याचे. हे दोन्ही स्वभाव आहेत ' असें आचार्यांनीं स्वतःच अ. १ पा. ४ सू. २३ आणि २४ यांमध्ये स्थापन केलें आहे. आतां, जर ' ईश्वर जगाचें कारण आहे ' या सामान्य मताचेंच या सूत्रामध्ये आचार्य खंडन करतील, तर मग मागील ग्रंथे आणि पुढील ग्रंथ यांमध्ये विरोध येत असल्यामुळे ' सूत्रकार विरुद्धाचार्यांचा प्रतिपादन करणारा आहे ' असें होईल. तेव्हां याकारिता ' ईश्वर जगाचें उपादानकारण नसून तो जगाचा केवळ अधिष्ठाता आहे म्हणजे जगाचें तो केवळ निमित्तकारण आहे ' याच मताच्या खंडनाचा सूत्रकार येथें प्रयत्न करतात असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, हेच मत वेदात सांगितलेलें जें ब्रह्माचें ऐक्य त्याच्या उलट आहे.

आतां ईश्वरावद्ब्रह्मा या वेद-वाक्य कल्पना अनेक प्रकारच्या आहेत. प्रथमतः काहीं लोक साध्य आणि योग या (दोन मतां-) वर आपली मदार ठेवून ' ईश्वर हा

१ सामंजस्य म्हणजे समंजस होणे, म्हणजे एखादी गोष्ट बरोबर झुळजे. सामंजस्याचा जो अभाव ते असामंजस्य होय. ' असामंजस्य येतें ' म्हणजे ते मत बरोबर झुळत नाही.

२ जगाचें उपादान-कारण न होता फक्त त्यावर देखरेख करणारा.

३ वर सांगितलेल्या मताचें खंडन करण्याविषयीचें.

४ जगाचें उपादान-कारण होण्याचा स्वभाव आणि निमित्त कारण होण्याचा स्वभाव असे दोन्ही स्वभाव.

५ ' ईश्वर जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारी मागील दोन सूत्रे (अ. १ पा. ४ सूत्र २३-२४).

६ ' ईश्वर जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण नाही ' असें प्रतिपादन करणारें हें सूत्र.

७ ' ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्त कारण आहे ' असें मानणाऱ्याला जगाचें उपादान कारण ईश्वरपेक्षा निराळेंच काहींतरी मानलें पाहिजे. तेव्हा या मती ब्रह्माहून व्यतिरिक्त वस्तूचें अस्तित्व अर्थात्च मानावें लागत असल्यामुळे ब्रह्माचें एकत्व विद्ध होत नाही.

प्रधान आणि पुरुष यांचा केवळ अधिष्ठाता (म्हणजे अर्थात्) केवळ निमित्तकारण आहे, आणि प्रधान, पुरुष व ईश्वर हे परस्परंपासून भिन्न आहेत' असे मानतात. आतां महेश्वर असे मानतात की, ज्याला 'पशुपति' असे म्हणतात त्या ईश्वराने पशूंचे पौश भग्न करण्याकरितां (लोकांना) 'कार्य, कारण, योग, विधि आणि दुःखान्त' या पांच पदा-यांचा उपदेश केला आहे. पशुपति (हें नांव धारण करणारा) ईश्वर (जगाचें केवळ) निमित्तकारण आहे असें ते वर्णन करतात. व्याप्रमाणेंच वैशेषिक वगैरे^{११} (इतर) कांहीं लोक देखील आपआपल्या शाखाच्या अनुबोधानें कोणत्या तरी रीतीनें 'ईश्वर जगाचें (केवळ) निमित्तकारण आहे ' असें वर्णन करतात.

आ (सर्व सत्ता) वर आपचें उत्तर असें—ईश्वर हा जगाचें कारण नाही. कारण, (तसें मानलें असतां) असांभजस्य येते. (याचा अर्थ—) ईश्वर हा प्रधान आणि पुरुष यांचा अधिष्ठाता या रूपानें जगाचें कारण आहे असें मानतां येत नाही. कशावरून ? (तसें मानलें असतां) असांभजस्य येतें यावरून. आतां तें असांभजस्य कोणतें असें म्हणशील तर ऐकः—हीन,^{१२} मध्यम आणि उत्तम अशा प्रकारच्या भिन्न-भिन्न प्राण्यांना निर्माण करणारा जो ईश्वर त्याला राग, द्वेष वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळे आमच्याप्रमाणेंच त्याला ईश्वरत्व प्राप्त होणार नाही. 'प्राण्यांच्या कर्मावर अवलंबून (तो ही विषम सृष्टि उत्पन्न करीत असल्यामुळे) हा दोष येत नाही' असें म्हणशील

८ जग उत्पन्न होतेवेळीं प्रधान आणि पुरुष यांच्यावर फक्त देखरेख करणारा, आणि त्यामुळेच जगाचे केवळ निमित्तकारण असलेला.

९ ईश्वर हा पशूंचा म्हणजे जीवांचा पति असल्यामुळे त्याला 'पशुपति' असें ते लोक म्हणतात.

१० जीवांचें.

११ संसार-बंध.

१२ म्हणजे जीवांचा हा संसार-बंध नष्ट होऊन ते मुक्त व्हावेत या करितां.

१३ जग हें 'कार्य' होय. ईश्वर हा त्याचें 'कारण' होय. ईश्वराचें ध्यान करणें हा 'योग' होय. त्रिशूल स्नान करणें हा 'विधि' होय. आणि दुःखाचा नाश होणें हा 'दुःखान्त' म्हणजे 'मोक्ष' होय.

१४ व्याप्रमाणें लोकामध्ये घटाचें निमित्तकारण जो कुंभार तोच त्या घटाचें उपादान-कारण होत नाही, व्याप्रमाणें जगाचें निमित्तकारण जो ईश्वर तो त्या जगाचें उपादान-कारण होत नाही असें ते प्रतिपादन करितात.

१५ 'वगैरे' शब्दानें नैयायिक, दिगंबर आणि बौद्ध हे लोक ध्यावे.

१६ पशु, पक्षी वगैरे हीन जातीचे प्राणी होय, मनुष्य हे मध्यम जातीचे प्राणी होत, आणि देव हे उत्तम जातीचे प्राणी होत.

तर तें वरोवर नाही. कारण, तशा रीतीनें कर्म आणि ईश्वर याचा परस्परामध्ये प्रवर्त्य-प्रवर्तकभाव येत असल्यामुळे अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो.' ' (प्रवर्त्यप्रवर्तकभाव) अनादि असल्यामुळे हा दोष प्राप्त होत नाही ' असे म्हणशील तर तेंही वरोवर नाही. कारण, वर्तमानकालाप्रमाणे भूतकाली देखील अन्योन्याश्रय दोष सारखाच येत असल्यामुळे 'अधपरपरान्याय' प्राप्त होतो.' "

शिवाय 'प्रवर्तना हे ज्याचें लक्षण ते दोष होतें' (न्या. सू. १।१।१८)

१७ जरी 'विषमसृष्टि उत्पन्न करण्याविषयी ईश्वराला कर्म प्रवृत्त करतें' असे मानलें तरी तें कर्म अचेतन असल्यामुळे त्याला ईश्वराचे ठिकाणी प्रवर्तकत्व आणण्याविषयी कोणीतरी प्रवृत्त करणारा मानिला पाहिजे. आता, तो प्रवृत्त करणारा दुसरा कोणी नसल्यामुळे अर्थातच तो ईश्वरच आहे असे मानिलें पाहिजे. पण असे मानिले म्हणजे कर्म हे ईश्वराला प्रवृत्त करतें आणि ईश्वर हा कर्माला प्रवृत्त करतो असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो म्हणजे ईश्वर हा कर्मानें आपल्याला प्रवृत्त करावें म्हणून आपणच त्या कर्माला प्रवृत्त करतो असे होतें. यामुळे काहीच सिद्ध होत नाही.

१८ पूर्वीचें कर्म पुढील कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करतें. तसेंच तें पुढील कर्म आपल्या पुढील कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करतें. तात्पर्य—कोणतेंही कर्म स्वतःला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें म्हणून जर ईश्वराला प्रवृत्त करित असतें, तर मात्र अन्योन्याश्रय दोष आला असता. परंतु कर्म अनंत असल्यामुळे जें कर्म ईश्वराला प्रवृत्त करतें तें स्वतः हून भिन्न अशा दुसऱ्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें म्हणून ईश्वराला प्रवृत्त करतें. तेव्हा पहिल्या कर्माचा जरी ईश्वर हा आश्रय आहे तरी ईश्वराचा पहिलें कर्म हा आश्रय नाही; तर दुसरे कर्म हा आश्रय आहे. तेव्हा कर्म आणि ईश्वर हे परस्पराचे आश्रय नसल्यामुळे अन्योन्याश्रय दोष येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१९ हल्लीच्या सृष्टीतलें कर्म आणि ईश्वर यामध्ये जो अन्योन्याश्रय दोष येतो तो जरी मागील सृष्टीतलें कर्म घेऊन घालविला तरी अगदी पहिल्या सृष्टीतलें जें कर्म त्याला ईश्वर प्रवृत्त करणार नाही. कारण, त्या पहिल्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें अशाविषयी ईश्वराची प्रवृत्ति करणारे त्या कर्माच्या पूर्वीचें कर्म नाही आतां पहिलें कर्मच ईश्वराला प्रवृत्त करतें असे म्हणता येत नाही कारण, तसें म्हटलें तर पहिलें कर्म आणि ईश्वर यांच्यामध्ये अन्योन्याश्रय दोष येईल. आता, पहिल्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त केले नाही म्हणजे अर्थातच तें पहिलें कर्म देणाल दुसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाही म्हणून ईश्वर हा दुसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करणार नाही. मग त दुसरे कर्मही तिसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाही. अशा रीतीनें शेवटल्या कर्मापर्यंत कोणतेंही कर्म ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाही. व ईश्वर कोणत्याही कर्माला प्रवृत्त करणार नाही. उदा०—आंधळ्यांची माळ चालली असतां पहिला आंधळा भलत्या मार्गाला लागला म्हणजे मागले सर्व आंधळे त्याच मार्गानें जातात. त्याप्रमाणेंच पहिल्या कर्माची प्रवृत्ति सिद्ध झाली नाही म्हणजे कोणत्याच कर्माची प्रवृत्ति सिद्ध होत नाही.

२० 'प्रवृत्ति करणें हे ज्याचें स्वरूप आहे ते दोष होत' असा या सूत्राचा अर्थ आहे. उदा.—मनुष्याची जी कोणत्याही गोष्टीविषयी प्रवृत्ति होते ती रागामुळे किंवा द्वेषामुळे होते म्हणून राग व द्वेष यांना दोष म्हणतात. आतां ज्याअर्थी ईश्वर हा कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी आपण

असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. कारण, दोघानें प्रयुक्त 'ज्ञान्यावाचून' कोणताही मनुष्य स्वतःचें किंवा दुसऱ्याचें हित साधण्याविषयी प्रवृत्त होत नाही असा अनुभव आहे. जेव्हां परहित साधण्याविषयी कोणताही एखादा मनुष्य प्रवृत्त होतो तेव्हां देखील तो स्वहितैष्या इच्छेनें प्रेरित होऊनच प्रवृत्त होतो. तेव्हां अंशा रीतीनें देखील असामंजस्य येतें. कारण, ईश्वराला स्वहिताची इच्छा असल्यामुळे तो ईश्वर होऊं शकत नाही. शिवाय (योग-शास्त्रांत) 'ईश्वर हा एक विशेष प्रकारचा पुरुष आहे' असें मानिलें आहे; आणि 'पुरुष तर उदासीन आहे' असें मानिलें आहे. तेव्हां या कारणाकरितांही असामंजस्य येतें. (३७)

संबन्धानुपपत्तेश्च ॥ ३८ ॥

३८ संबंध जुळत नसल्यामुळेही (असामंजस्य येतें). (७)

आणखी पुनः असामंजस्य येतेंच. प्रधान आणि पुरुष यांहुन व्यक्तिरिक्त जो ईश्वर तो त्याच्याशी कांहीं संबंध असल्यावाचून त्याचा अधिष्ठाता होऊं शकत नाही. प्रथमतः (त्यांच्यामध्ये) सयोगनामक संबंध असू शकत नाही. कारण, प्रधान, पुरुष

स्वतः प्रवृत्त होतो, त्याअर्थी त्या ईश्वराच्या ठिकाणीही हे दोष असले पाहिजेत. तेव्हा त्याला ईश्वर म्हणता येणार नाही आता हा जो दोष 'ईश्वर केवळ निमित्त-कारण आहे' असें मानणाऱ्या नैयायिक वर्गाने लोकावर बेदान्यानीं दिला आहे तो त्या नैयायिकांचेच सूत्र घेऊन दिला आहे. परंतु बेदान्ती लोकाना तें सूत्र समत नसल्यामुळे त्यांच्यावर हा दोष येत नाही. ईश्वराची जी प्रवृत्ति होते ती रागद्वेषामुळे होत नाही, तर केवळ लीलेनेंच होते असा बेदान्यांचा सिद्धांत आहे (अ. २ पा. १ सू. ३३ पहा.)

२१ प्रेरित

२२ 'जेथें प्रवृत्ति झालेली दृष्टीस पडते तेथे काहींतरी दोष असलाच पाहिजे' असा वर दिलेल्या न्यायसूत्रावरून सिद्ध झालेला नियम या अनुभावावरून दड होतो.

२३ दुसऱ्याला न्याय होत असलेली पाहून केवळ ती त्याची न्याया, दूर करण्याकरिताच मनुष्याची प्रवृत्ति होते. ती प्रवृत्ति रागद्वेषामुळे होते असें दिसून येत नाही. तेव्हा बरील नियम बरोबर नाही अशी जी शका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२४ येथेही दुसऱ्याची न्याया पाहून जी याच्या अतिक्रमणान्न व्यमता उत्पन्न होते ती दूर व्हावी या हेतूनेच त्याची प्रवृत्ति होते तेव्हा येथेही काहींतरी स्वार्थ आहेच. तात्पर्य— प्रत्येक मनुष्याचा जो आपल्या स्वतःविषयी राग (म्हणजे प्रेम) असतो तें येथें त्या प्रवृत्तीचें कारण असल्यामुळे बरील नियमाला न्यायिचार येत नाही असें सिद्ध झालें.

२५ तेव्हा तो ईश्वर कर्माच्या प्रवृत्त करणार नाही. म्हणून त्याच्या मतीं विषम सृष्टि उत्पन्न होण्याचें कांहींच कारण रागवा येत नाही.

आणि ईश्वर हे तिघेही सर्वव्यापी आणि निर्वयव असे आहेत. तसेंच, (त्यांच्या मध्ये) समवायनामक संबंधही असू शकत नाही. कारण, त्यांच्या मध्ये आश्रयाश्रयिभाव आहे असे सांगता येत नाही. तसेंच, कार्यावरून जाणता येणारा असा दुसरा कोणताही संबंध त्यांच्यामध्ये मानिता येत नाही. कारण, कार्यकारणभावच अजून सिद्ध झालेला नाही. शंकाः— ब्रह्मवाद्याच्या मती (ही अडचण) कशी (येत नाही) ? उत्तरः— त्यांच्या मती (माया आणि ब्रह्म) यांच्या मध्ये तादात्म्यनामक संबंध जुळत असल्यामुळे (त्याला) कांही अडचण येत नाही. शिवाय, श्रुतीच्या आधाराने ब्रह्मवादी हा कारण वेगळेच स्वरूप निश्चित करतो. तेव्हा त्याने अनुभवाला अनुसरूनच प्रत्येक गोष्ट अवश्य मानली पाहिजे असा कांही नियम नाही. परंतु आमचा प्रतिस्पर्धी हा दृष्टांतावरूनच कारण वेगळेच स्वरूप निश्चित करित असल्यामुळे अनुभवाला अनुसरूनच त्याने प्रत्येक गोष्ट मानिली पाहिजे. असा हा (आगमवादी आणि अनुमानवादी यांच्यामध्ये) भेद आहे. शंकाः— माझ्या मतीही सर्वज्ञ अशा पुरुषाने रचिलेला आगम संभवत असल्यामुळे आगमाचे साहाय्य

१ जे दोन पदार्थ सर्वव्यापी आहेत त्यांच्या मध्ये संयोगसंबंध असत नाही. कारण, विभक्त असलेल्या वस्तूंचाच संयोग होत असतो. आणि सर्वव्यापी पदार्थ तर परस्परांपासून कधीच विभक्त असत नाहीत.

२ अ. २ पा. २ सू. १७ टी. ५४ पहा.

३ ज्याप्रमाणे तंतू हे पट्टेचे आश्रय, आणि पट हा आश्रयी म्हणजे तंतूंच्या आश्रयाने राहणारा अशी तंतू आणि पट या दोन पदार्थांच्या संबंधाने आश्रयाश्रयिभावाची कल्पना केली आहे त्याप्रमाणे प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांच्या संबंधाने तशी आश्रयाश्रयिभावाची कल्पना केलेली नाही.

४ ज्याअर्थी अचेतन प्रधानापासून जगरूपी कार्य उत्पन्न होतें, त्याअर्थी त्या अचेतन प्रधानाचा चेतन ईश्वराशी कांहीतरी संबंध असला पाहिजे अशा अनुमानाने समजणारा.

५ जग हें प्रधानाचें कार्य आहे ही गोष्टच मुळी सिद्ध झाली नसल्यामुळे ' कार्यावरून समजणारा ' असा संबंध असू शकत नाही.

६ कारण, वेदान्तांच्या मतीही बऱ्याच कारण बी माया तिचा ब्रह्माशी कोणताही संबंध सांगता येत नाही. तेव्हा वेदान्त्याला देखील आमच्या सारखीच अडचण येते असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७ वेदान्ती लोक अद्वैतवादी असल्यामुळे माया ही ब्रह्मापेक्षा निराळी वस्तु आहे असे ते मानित नाहीत.

८ वेदान्ती.

९ साख्य.

सुम्हांला व मला सारखेंच आंदे. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें. बरोबर नाही. कारण, असें मानिलें असतां 'आगमाचें ज्ञान झाल्यावर सर्वज्ञत्व सिद्ध होणार, आणि सर्वज्ञत्वाचें ज्ञान झाल्यावर आगम सिद्ध होणार' असा अन्योन्याश्रय दोष येईल." तेव्हां याकरितां सांख्य-वाद्यांची आणि योगवाद्यांची जी ईश्वराविषयीची कल्पना ती बरोबर नाही. अशाच रीतीने ईश्वराविषयी ज्या दुसऱ्या वेदवादा कल्पना आहेत त्यांच्या ठिकाणी यथायोग्य असामंजस्य दाखवावें. (३८)

अधिष्ठानानुपपत्तेश्च ॥ ३९ ॥

३९ अधिष्ठितत्वं जुळत नसल्यामुळे (ईश्वराविषयीची कल्पना समंजस नाही). (७)

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वरा-विषयीची कल्पना बरोबर नाहीः— ज्याप्रमाणें कुंभार हा मृत्तिका बगैरेवर अधिष्ठित होऊन प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणें त्यांनीं कल्पिलेला ईश्वर देखील प्रधान बगैरेवर अधिष्ठित होऊनच प्रवृत्त होईल; पण असें जुळत नाही. कारण, रूप बगैरेनीं रहित आणि म्हणून अप्रत्यक्ष असे जे प्रधान बगैरे पदार्थ ते मृत्तिका बगैरेहून विजातीय असल्यामुळे ते ईश्वराचे अधिष्ठेय होऊं शकत नाहीत. (३९)

करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः ॥ ४० ॥

४० (ईश्वर हा) इंद्रियांप्रमाणें (प्रधानावर अधिष्ठित होतो असें) म्हणशील तर (तसें) नाही. कारण,

१० सर्वज्ञ अशा कपिल-बगैरे ऋषींनी रचिलेली जीं सूत्रें त्यांना येथें 'आगम' असें म्हटले आहे. तो आगम शंकाकाराला प्रमाण असल्यामुळे सिद्धान्त्याला आणि पूर्वपक्षाला आगमाचें साहाय्य सारखेंच आहे.

११ कपिल बगैरे ऋषींनीं केलेलीं सूत्रें 'आगम' आहेत असें गृहीत घाल्यावर 'ज्याअर्थी असा आगम कपिलानें रचिला त्याअर्थी तो कपिल सर्वज्ञ असावा' असें अनुमान होणार; आणि कपिल सर्वज्ञ आहे असें गृहीत घाल्यावर ज्याअर्थी 'सर्वज्ञ कपिलानें हीं सूत्रें केलीं त्याअर्थी तीं सूत्रें आगमच असावीत' असें अनुमान होणार; असा अन्योन्याश्रय दोष येत असल्यामुळे त्या दोघांपैकी कांहींच सिद्ध होत नाही. आतां, वेदान्त्यांच्या मतीं वेदरूपी आगम हा 'पौरुषेय' नसल्यामुळे त्यांच्या मतावर अन्योन्याश्रय दोष येत नाही.

१ 'हात फिरविणें' हा धर्म.

२ मृत्तिका बगैरे बस्तूवर हात फिरवून.

३ कारण, मृत्तिका बगैरे पदार्थांना रूप आहे व त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा अनुभव आहे.

४ त्यांच्यावर ईश्वराला हात फिरवितां येत नाही.

(तद्वा रीतीनि ईश्वराला) भोग वगैरे (प्राप्त
होतील). (७)

शका — ज्याप्रमाणें एखादा पुरुष रूप वगैरेंनी हीन आणि म्हणून अप्रत्यक्ष अशा चक्षू वगैरे इन्द्रियाच्या समूहावर अधिष्ठित होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधानावर अधिष्ठित होईल. उत्तर — असें मानिलें तरी ईश्वराचें कारणत्व जुळत नाहीं. पुरुषाला (इन्द्रियापासून) भोग वगैरे प्राप्त होतात असें दृष्टीस पडतें. यावरून ' पुरुष इन्द्रिय-समूहावर अधिष्ठित होतो ' असें अनुमित होतें परंतु येथें ईश्वराला (प्रधानापासून) भोग वगैरे प्राप्त झालेले दृष्टीस पडत जाहींत. शिवाय, प्रधानाचें इन्द्रियवर्गाशीं साम्य मानिलें तर ससारी लोकांप्रमाणें ईश्वराला देखील भोग वगैरे प्राप्त होतील. (४०)

किंवा वरील दोन सूत्रें (पुढील) निराळ्या तऱ्हेनें लावावीं —

३९ अधिष्ठान जुळत नसल्यामुळेही (ईश्वराविषयीची) कल्पना समजस
नाहीं. (७)

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयीची कल्पना बरोबर नाहीं — ' शरीररूपी अधिष्ठान असलेला राजा राष्ट्राचा स्वामी असतो ' असें व्यवहारात दृष्टीस पडतें. ' अधिष्ठान नसलेला (राजा राष्ट्राचा स्वामी असतो ' असें) दृष्टीस पडत नाहीं तेव्हा या दृष्टांतावरून अदृष्ट असा ईश्वर मानू इच्छिताऱ्यानें त्या ईश्वराला देखील इन्द्रियांना आधारभूत असें एखादें शरीर आढे असें सांगितलें पाहिजे परंतु तसें सांगता येत नाहीं. कारण, सृष्टीच्या नंतर शरीर असेतें, सृष्टीच्या पूर्वी तें असू शकत नाहीं. बरें, आता ईश्वराला जर अधिष्ठान नसेल तर तो प्रवर्तक होऊ शकणार नाहीं कारण, (प्रवर्तकाला अधिष्ठान लागतें) असें व्यवहारात दृष्टीस पडतें.

१ घट, पट वगैर पदार्थ पाहताना मनुष्य हा आपल्या चक्षुरिन्द्रियाचा चालक होतो आता ह्या गोष्टाचा जरी प्रत्यक्ष अनुभव नाहीं, तरी ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध होते कारण, जर मनुष्य आपल्या चक्षुरिन्द्रियाचा चालक न होईल तर घट पट वगैर पदार्थ दृष्टी पडणार नाहींत, आणि मग त्यापासून सुखदुःखाचा उपभोगही होणार नाहीं परंतु ज्याअर्थी मनुष्याला सुखदुःखाचा उपभोग होतो, त्याअर्थी तो आपल्या चक्षुरिन्द्रियाचा चालक होतो ' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच इतर इन्द्रिया, विषयी जाणवें

२ ज्याप्रमाणें मनुष्य हा सुखदुःखाच्या उपभोगाकरिता आपल्या इन्द्रियाचा चालक होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधानाचा चालक होतो असें मानिलें तर.

३ शरीररूपी आश्रय नसलेला

४ शरीररूपी आश्रय.

४० इंद्रियांनी युक्त (असे शरीर) आहे असे म्हणशील तर (तसे) नाही. कारण (तसे मानिले असता ईश्वराला) भोग वगैरे (प्राप्त होतील), (७)

४१ बरे, आतां व्यवहाराला अनुसरून ईश्वराला देखील इंद्रियांना आधारभूत असे एक स्वेच्छानिर्मित शरीर आहे असे मानिले तरी देखील (ईश्वराचे कारणत्व) जुळत नाही. कारण, जर ईश्वराला शरीर असेल तर त्याला देखील संसारी मनुष्याप्रमाणे भोग वगैरे प्राप्त होतील; व त्यामुळे त्याचे इश्वरत्व नष्ट होईल. (४०)

अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा ॥ ४१ ॥

४१ त्याला अंत आहे किंवा तो सर्वज्ञ नाही (असे होईल). (७)

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिन्न ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयींची कल्पना वरोवर नाहीः— त्या लोकांनी ईश्वर हा सर्वज्ञ आणि अनंत असा मानला आहे. तसेच प्रधान अनंत आहे, व पुरुष अनंत आहेत, व ते परस्परांपासून भिन्न आहेत असे मानले आहे. आतां सर्वज्ञ ईश्वराने प्रधानाचे व पुरुषांचे व आपले स्वतःचे परिमाण मोजले असेल किंवा नसेल ते सांग. कसेही मानलेस तरी दोष येतोच. कसा ? पहिला विकल्प मानला तर ज्याअर्थी प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांची परिमाणे मोजलेली आहेत, त्याअर्थी त्यांना अवश्य अंत असला पाहिजे; कारण व्यवहारांत असे दृष्टीस पडते. व्यवहारामध्ये ज्या ज्या पट वगैरे वस्तूंचे परिमाण मोजलेले आहे त्या त्या वस्तूंना अंत आहे असे दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणे प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर या तिघांचीही परिमाणे मोजलेली असल्यामुळे त्या तिघांनाही अंत असला पाहिजे. प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर हे ' तीन ' पदार्थ आहेत. तेव्हां ' तीन ' या रूपाने त्यांचे संख्यापरिमाणे तर मोजलेलेच आहे. तसेच, त्यांचे स्वरूपपरिमाणे ईश्वराने मोजलेलेच असेल. तसेच पुरुषांची ' बहुत्व ' संख्याही (ईश्वराने मोजलेलीच आहे). तेव्हां ज्यांची परिमाणे मोजलेली अशा पुरुषां-

१ नाश.

२ अविनाशी.

३ त्यांची अमुक संख्या आहे अशी संख्येची इयत्ता.

४ त्याचा एवढा आकार आहे अशी आकाराची इयत्ता.

५ कारण ' सर्वज्ञ ईश्वराने प्रधानाचे, पुरुषाचे व आपले परिमाण मोजले आहे ' असे गृहीत धरून तू येथे चालला आहेस.

मध्ये जे ससारापासून मुक्त होतात त्याच्या ससाराला अत आहे व त्याच्या ससारित्वा-
लाही अत आहे. अशा रीतीने इतर पुरुष देखील क्रमाक्रमाने मुक्त होतील. त्यामुळे सर्व
ससाराचा आणि सर्व ससारी लोकाचा अत होईल. शिवाय, ईश्वराचे अविश्रेय व पुरुषा-
करिता (भिन्न भिन्न तऱ्हेने) परिणाम पावणारे असे जे प्रधान त्यालाच ' संसार ' असे
म्हणतात. तेव्हा प्रधानाचा अत झाला म्हणजे ईश्वर कशावर अधिष्ठित होईल ? आणि
त्याच्या सर्वज्ञत्वाला व ईश्वरत्वाला कोण विषय मिळेल ? शिवाय, प्रधान, पुरुष आणि
ईश्वर यांना अशा रीतीने अत असल्यामुळे त्यांना आदीही प्राप्त होईल, व त्यांना आदि
आणि अत प्राप्त झाले असता शून्यवाद प्राप्त होईल, आता, हा दोष येऊ नये म्हणून
जर ' ईश्वराने प्रधानाचे, पुरुषाचे आणि स्वतःचे परिमाण मोजलेले नाही ' हा दुसरा
विकल्प मानशील तर ' ईश्वर सर्वज्ञ आहे या सिद्धांताचा त्याग ' असा दुसरा दोष
येईल. तेव्हा या कारणाकरिताही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांनी स्वीकारलेला ईश्वर-
कारणवाद बरोबर नाही. (४१)

[आता, येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. द्वा अधिकरणामध्ये वेचाल्ल्या
सूनापासून पंचेचाल्ल्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये भागवत लोकांच्या
मताचे उलट केले आहे. सारांश - (सू. ४२) या भागवतांनी पुष्कळ गोष्टी वेदान्ती लोकांना
समव अशाच मानल्या आहेत, परंतु काही गोष्टी विरुद्ध मानल्या आहेत, त्याचा विचार कर्तव्य
आहे भागवत लोक असे म्हणतात की ' वासुदेवनामक परमात्म्यापासून सकर्षणनामक जीव उत्पन्न
होतो, त्यापासून प्रद्युम्ननामक मन उत्पन्न होते, आणि त्यापासून अनिरुद्धनामक अहंकार उत्पन्न
होतो ' परंतु हे त्यांचे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, जीवाची उत्पत्ति मानली असता त्या जीवाला
अनित्यत्व प्राप्त होते तेव्हा अर्थातच त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. (सू. ४३) शिवाय हे लोक
' कर्ता जो जीव त्यापासून मन हे करण उत्पन्न होतं ' असे मानतात, तेही बरोबर नाही. कारण,
कर्त्यापासून कारण उत्पन्न झालेले लोकामध्ये कोठेही दृष्टोत्पत्तीचे येत नाही. (सू. ४४) आता,
' वासुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध हे चारी ईश्वरच आहेत आणि त्याचे शान बगेरे धर्मही
सारखे आहेत ' असेही म्हणता येत नाही कारण, एकाच ईश्वराच्या हातून सर्व कामे होऊ शकत
असल्यामुळे अनेक ईश्वराची कल्पना व्यर्थ होईल आता ' एकच ईश्वराची ही चार रूपे आहेत '
असे म्हणतील तर तेही बरोबर नाही कारण, ती चारी रूपे अगदी सारखी असल्यामुळे त्यामध्ये
कार्यकारणभाव संभवत नाही, आणि या भागवतांनी तर त्यामध्ये कार्यकारणभाव मानला आहे. शिवाय,
या जगातील सर्व मूर्ती एका ईश्वराच्याच असल्यामुळे ' ईश्वराच्या चार मूर्ती आहेत ' या म्हणण्यातही
काही अर्थ नाही (सू. ४५) शिवाय, या भागवत लोकांनी आपल्या शास्त्रामध्ये परस्परविरुद्ध

६ कारण, ज्याला नाश आहे त्याला उत्पत्ति असलीच पाहिजे असा नियम आहे.

७ उत्पत्ति.

८ कारण, ज्याला नाश आहे त्याला उत्पत्ति असलीच पाहिजे असा नियम आहे.

९ कारण, ' परिमाण मोजलेले नाही ' म्हणजे अर्थातच ईश्वराला ते समजले नाही असे म्हणायें
संगत, आणि तसे म्हटले असता ईश्वराचे सर्वज्ञत्व नष्ट होते.

गोष्टी सांगितल्या आहेत एके ठिकाणी 'ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरे हे वासुदेवाचे गुण आहेत' असे सांगतात, आणि दुसऱ्या ठिकाणी 'ज्ञान, ऐश्वर्य हे वासुदेवच आहेत' असे सांगतात. शिवाय, 'चारी वेदामध्ये कल्याण प्राप्त झाले नाही म्हणून शाडित्याने द्या शास्त्राचे अध्ययन केले' अशी हे लोक वेदाची निंदा करतात एकदरीत, 'हं भागवत श्रोतृच मत् नरोवर नाही' असे सिद्ध झाले.]

उत्पत्त्यसंभवात् ॥ ४२ ॥

४२ उत्पत्ति संभवत नसल्यामुळे (भागवताचे मतवरोवर नाही). (८)

'ईश्वर हा जगाचे उपादानकारण नसून तो त्याचा केवळ अधिष्ठाता म्हणजे त्याचे केवळ निमित्तकारण आहे' असे ज्या लोकांनी मानले आहे त्या लोकांच्या मताचे आम्ही येथपर्यंत खडन केले. आता, ईश्वर हा जगाचे 'प्रकृति आणि अधिष्ठाता' या रूपानी दोन्ही प्रकारचे कारण आहे असे जे लोक मानतात त्याच्या मताचे आम्ही खडन करतो. शक्ता — श्रुतीच्या आधारेने 'प्रकृति आणि अधिष्ठाता' असाच ईश्वर पूर्वी निश्चित केला आहे; आणि 'श्रुतीला अनुसरणारी स्मृति प्रमाण होय' ही सर्वसमत गोष्ट आहे. तेव्हा या मताचे खडन करण्याचे प्रयोजन काय ? उत्तर.— जरी या मताचा एवढा भाग श्रुतीला आणि स्मृतीला सारखाच असल्यामुळे त्याविषयी वादाला जागा नाही, तरी या मताचा जो दुसरा एक भाग आहे तो वादाला पात्र आहे; म्हणून त्याच्या खडनाला सूत्ररार आरंभ करतात.

भागवताचे असे मत आहे — निर्मळ ज्ञानस्वरूपी भगवान् वासुदेव हा एकच परमार्थतत्त्व आहे. तो आपल्याला चार प्रकारानी विभागून घेऊन, 'वासुदेव, सकर्षण प्रभुम्न, आणि अनिरुद्ध' अशा चार रूपानी प्रकट होतो. जो वासुदेव त्यालाच परमात्मा असे म्हणतात. जो सकर्षण तो जीव होय. प्रभुम्न म्हणजे मन, आणि अनिरुद्ध म्हणजे अहंकार होय. आपसी वासुदेव हा परमकारण होय, आणि इतर सकर्षण वगैरे कार्ये होत. त्या द्या अशा प्रकारच्या भगवान् परमेश्वराचे अभिगमन, उपादान, इत्या, स्वाध्याय, आणि योग याच्या योगाने शंभर वर्षे आराधन करून (भाविक मनुष्य) क्षीणक्लेश होतो व भगवानाप्रतच जातो.

१ उपादानकारण

२ निमित्तकारण

३ परे तत्त्व

४ जीव हा ईश्वराचे कार्य आहे मन हे जीवाचे कार्य आहे आणि अहंकार हे मनाचे कार्य आहे

५ 'देवताच्या पूजेकरिता देवळांमध्ये जाण' हे 'अभिगमन' होय, 'पूजेचे साहित्य मिळविणे' हे 'उपादान' होय, 'पूजा करणे' हीच 'इत्या' होय, 'जप करणे' हा 'स्वाध्याय' होय, आणि 'ध्यान करणे' हा 'योग' होय

६ म्हणजे मुक्त होतो.

द्या भा २९

आता येथे जे म्हटलें आहे कीं ' जो हा अव्यक्ताहून पैर, असा प्रसिद्ध परमात्मा आणि सर्वात्मा नारायण तो आपण आपल्याला अनेक तऱ्हांनीं विभागून घेऊन अनेक रूपांनीं प्रकट होतो', त्याचें खडन आम्ही करीन नाहीं कारण ' तो एक प्रकारचा होतो, तो तीन प्रकारचा होतो ' (छा. ७.२.६.१२) इत्यादि श्रुतीवरून परमेश्वर अनेक रूपें धारण करतो असें समजतें. तसेंच, त्या भगवानाचें अभिगमन वगैरे प्रकारचें जें आराधन सतत अनन्यचित्तानें करावें म्हणून येथें सांगितलें आहे त्याचें देखील खडन आम्हाला कर्तव्य नाहीं. कारण ' ईश्वराचें ' आराधन करावें ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे परंतु (भागवतांनीं) असें जें म्हटलें आहे कीं ' वासुदेवापासून सत्कर्पण उत्पन्न होतो, सत्कर्पणापासून प्रद्युम्न उत्पन्न होतो आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध उत्पन्न होतो ' त्यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं वासुदेवनामक परमात्म्यापासून सत्कर्पणनामक जीवाची उत्पत्ति संभवत नाहीं कारण जीवाला उत्पत्ति आहे असें मानलें तर त्याला ' अनित्य व ' वगैरे दोष प्राप्त होतात, आणि त्यामुलें त्याला भगवत्प्राप्तिनामक मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं कारण, कार्य हें कारणाप्रत प्राप्त झालें असता लवच पावेल शिवाय ' जीव उत्पन्न होतो ' या गोष्टाचें आचार्य पुढें अ. २ पा ३ सू. १७ यामध्यें खडन करतील तेव्हा या कारणाकारिता (भागवताचें) हें मत बरोबर नाहीं (४२) ।

न च कर्तुः करणम् ॥ ४३ ॥

४३ आणि कर्त्यापासून करण (उत्पन्न होत) नाहीं (८)

आणखी या कारणाकारिताही हें मत बरोबर नाहीं — व्यवहारामध्यें ' देवदत्त ' वगैरे कर्त्यापासून ' परशु ' वगैरे कर्णें उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडत नाहींत पण भागवत तर असें वर्णन करतात कीं कर्त्यापासून म्हणजे सत्कर्पण नामक जीवापासून करण म्हणजे प्रद्युम्ननामक मन उत्पन्न होतें, आणि या कर्त्यापासून उत्पन्न झालेल्या (प्रद्युम्ननामक मना-) पासून अनिरुद्धनामक अहंकार उत्पन्न होतो. परंतु दृष्टांत मित्राल्यावाचून हा गोष्टी निश्चित करता येत नाहींत, आणि हा गोष्टीचें प्रतिपादन करणारी श्रुतीही उपलब्ध होत नाहीं (४३)

७ अव्यक्त म्हणजे अस्पष्ट अशी जी माया तिच्याहून पर म्हणजे पलीकडचा

८ जीवाला ईश्वरप्राप्ति झाली म्हणजे जीव हा आपल्या कारणाप्रत प्राप्त झाला असा त्याचा अर्थ होतो आणि कार्य हें कारणाप्रत प्राप्त झालें म्हणजे अर्थातच कार्याचा नाश होतो असें सिद्ध होतें ते हा जी वस्तु नष्ट झाली तिला ती मुक्त झाली असें म्हणता येत नाहीं

१ कुन्हाड वगैरे साधनें

२ जरी देवदत्त हा कुन्हाड तयार करतो तरी त्याला कुन्हाड तयार करताना हात वगैरे साधनें असतात ते हा दुसरे काही एक साधन नसताना कुन्हाड वगैरे साधनें देवदत्तापासून उत्पन्न होतात असें कोटही दृष्टीस पडत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे (भा)

३ आणि जीवापासून तें मन उत्पन्न होताना दुसरे काही साधन आहे असें ते भागवत लोक मुळीच मानीत नाहींत

विज्ञानादिमाये वा तदप्रतिषेधः ॥ ४४ ॥

४४ किंवा (त्या सर्वांना) ' विज्ञान ' वगैरे (धर्म)

आहेत असे जरी मानले तरी (देखील) तो

(दोष) प्रतिषिद्ध होत नाही. (८)

आता असे म्हणशील की हे संकर्षण वगैरे पदार्थ जीव, वगैरे नव्हेत; तर, ' ज्ञान; ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य, आणि तेज ' या ईश्वरी धर्मांनी युक्त असे हे सर्व ईश्वरच आहेत; आणि हे सर्व दोषरहित, अधिष्ठानरहित आणि न्यूनतरहित असे, वासुदेवच आहेत असे मी मानतो. त्यामुळे वर वर्णिलेला ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष (माझ्यावर) येत नाही;

यावर आमचे उत्तरः— असे जरी मानले तरी देखील तो (दोष) म्हणजे ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष प्रतिषिद्ध होत नाही, म्हणजे ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष निराळ्या तऱ्हेने येतोच असा (सूत्रकाराचा) अभिप्राय होय. कसा (म्हणशील तर सांगतो):- प्रथमतः जर तुझे असे म्हणणे असेल की हे सर्व वासुदेव वगैरे परस्पर-पासून भिन्न असेच सारख्या धर्मांचे चार ईश्वर आहेत ते एक नाहीत, तर मग ईश्वरांची सर्व कामे एका ईश्वराच्या हातूनच होऊ शकत असल्यामुळे अनेक ईश्वराची बल्पना व्यर्थ होईल. शिवाय, तुझा सिद्धांत तुला सोडावा लागेल. कारण, ' भगवान् वासुदेव हा एकच परमार्थत्त्व आहे ' असे तू मानले आहेस. येरे, आता जरी तुझे असे म्हणणे असेल की एका भगवानाचीच ही सारख्या धर्मांची चार रूपे आहेत, तरी देखील ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष आप्यमच राहतो. कारण, वासुदेवापासून संकर्षणाची

१. मानसिक सामर्थ्याला ' शक्ति ' म्हणतात आणि जे बाह्य म्हणजे शारीरसामर्थ्य त्याला ' बल ' म्हणतात. ' वीर्य ' म्हणजे पराक्रम होय ' तेज ' म्हणजे गभीरपणा होय. आता हा ज्ञान वगैरे सहा धर्मांचे उपयोग योग्यप्रमाणे होतात: ' ज्ञान ' या धर्मामुळे ईश्वराला सर्व वस्तूंचे ज्ञान होतं. ऐश्वर्यामुळे त्याच्या इच्छेविरुद्ध असे जगामध्ये काहीएक होत नाही. शक्तीमुळे तो या जगाचे उपादानकारण होतो बलामुळे त्याला जग उत्पन्न करताना काहीच श्रम होत नाहीत. वीर्यामुळे तो जगाचे उपादानकारण असूनही त्याला काहीएक विकार होत नाही. आणि तेजामुळे त्याला जग उत्पन्न करताना साहाय्याची जरूर लागत नाही. (न.)

२. राग, द्वेष वगैरे दोषांनी रहित.

३. ज्यांना काही एक मूलकारण नाही असे.

४. ज्याचा नाश होत नाही असे.

५. कारण सर्व ईश्वरच मानले असल्यामुळे त्याची उत्पत्ति संभवत नाही हे बरोबरच आहे. तेव्हा ही गोष्ट आम्हाला मान्यच असल्यामुळे ती दोषास्पद होऊ शकत नाही असा पूर्वपक्षचा अभिप्राय आहे.

उत्पत्तिः संभवतः नाहीं; तसेंच सकृपणापासून प्रद्युम्नाची व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्धाची उत्पत्तिः संभवतः नाहीं. कारण, त्या कोणामध्येही कमज्यास्तपणा नाहीं. परंतु कार्य आणि कारण, याच्यामध्ये कमज्यास्तपणा असतो. उदा० — मृत्तिका आणि घट (याच्या मध्ये कमज्यास्तपणा आहे). 'कमज्यास्तपणा नसला तर 'हें कारण' आणि 'हे कार्य' असं सांगता येत नाहीं. परंतु, पाचरात्रिकांनीं वासुदेव वगैरे सर्वांचे ठिकाणीं किंवा व्यापकांनीं एकाच ठिकाणीं ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरे (धर्माः) च्या कमज्यास्तपणामुळे झालेला कोणताही भेद मानला नाहीं. कारण, हीं सर्व वासुदेवाचींच रूपे आहेत; त्याच्या मध्ये काहीं भेद नाहीं असें ते मानतात. शिवाय, भगवानाचीं चारच रूपे असू शकत नाहींत. कारण, ब्रह्मदेवापासून तों तृणाकुरापयंत सर्वच जग भगवानाचें रूप आहे असें समजतें. (४४)

विप्रतिषेधाच्च ॥ ४५ ॥

४५ विरोध असल्यामुळेही (हें शास्त्र बरोबर नाहीं). (८)

शिवाय, या शास्त्रामध्ये गुणगुणित्वकल्पना वगैरे-प्रकारचा अनेक तन्हेचा विरोध उपलब्ध होतो. कारण, 'ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य, आणि तेज हे गुण आहेत; ' (पुन.) 'हे (गुण) आत्मेंच आहेत, भगवान् वासुदेव आहेत, ' इत्यादि (विरुद्ध गोष्टी या शास्त्रामध्ये सांगितलेल्या) दृष्टीस पडतात. तसेंच, या शास्त्रामध्ये वेदाशीं विरोधही दृष्टीस पडतो. कारण 'चारी वेदांमध्ये परम कल्याण प्राप्त झालें नाहीं म्हणून शांडिल्यानें ह्या शास्त्राचें अध्ययन केलें ' इत्यादि वाक्यांमध्ये वेदांची निंदा केलेली आढळून येते. तेव्हा याकारिताही हें भागवत-मत बरोबर नाहीं असें सिद्ध झालें. (४५)

अध्याय २ पाद २ समाप्त.

६ घटाचा आंतरा भाग जसा मोकळा असतो आणि घटाचा आकार जसा वर्तुळ असतो तसा मृत्तिकेचा नसतो. त्यामुळे मृत्तिका ही या दोन गोष्टींत कमी आहे व घट जास्त आहे

७ भागवत लोक 'पंचरात्र' नामक ग्रंथाला प्रमाण मानतात म्हणून त्या भागवत लोकाना 'पांचरात्रिक' असें येथें म्हटलें आहे

८ तेव्हा भागवतांनीं जीं ईश्वराचीं चारच रूपे मानिली आहेत तीं बरोबर नाहींत असें यावरून सिद्ध होतें

१ ज्ञान वगैरे धर्म गुण आहेत व तेच धर्म आत्मे म्हणजे गुणी (गुणाचे आश्रय) आहेत अशी कल्पना.

२ 'वासुदेवरूपी परमात्म्याचे ज्ञान वगैरे गुण आहेत' असें ज पूर्वी त्यांनीं सांगितलें आहे त्याच्याशी 'हे गुण वासुदेवरूपीच आहेत' असें सांगणें विरुद्ध होतें.

अध्याय २ पाद ३

[आता येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये एकंदर अधिकरणे सतरा आहेत, आणि सव्वे श्रेष्व आहेत. त्यापैकी या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत या अधिकरणामध्य आकाशाच्या उत्पत्ती-विषयी विचार केला आहे. सारांश — (सू० १) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, आकाश उत्पन्न होत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नाही. छादोग्य उपनिषदामध्ये जे जगाच्या उत्पत्तीचे वर्णन केले आहे, तेथे आकाश व वायु या दोघांची उत्पत्ति न सांगता तेजापासून पुढील पदार्थांचीच उत्पत्ति सांगितली आहे (सू० २) शक्नाः— तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे आता या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करावी तर होत नाही कारण, एकाच आत्म्यापासून दोन वस्तूंची उत्पत्ति संभवत नाही. जरी एकामागून दुसऱ्याची अशा रीतीने दोन वस्तूंची उत्पत्ति एकत्रापासून संभवते, तरी श्रुतीमध्ये तशी सांगितली नाही. तर दोन्ही ठिकाणी दोन्ही वस्तूंची प्रथमच उत्पत्ति वर्णिली आहे शिवाय, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये तेजाची उत्पत्ति आत्म्यापासून न सांगता वायूपासूनच सांगितली आहे. (सू० ३) पूर्वपक्षाचे उत्तरः— आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी तैत्तिरीय श्रुति गौण आहे कारण, आकाशाच्या उत्पत्तीची कारणे संभवत नाहीत. समवायिकारण पहावे तर कोणत्याही द्रव्याला एकजातीची अनेक द्रव्ये समवायिकारण होत असतात. आणि येथे तर आकाशाला अवयव नसल्यामुळे एकजातीची अनेक द्रव्ये संभवत नाहीत असमवायिकारणही संभवत नाही कारण, समवायिकारणाचा जो सयोग तोच द्रव्याचे असमवायिकारण होत असतो निमित्तकारण हे समवायिकारणालाच साहाय्य करणारे असल्यामुळे तेही येथे संभवत नाही. शिवाय, जर आकाशाची उत्पत्ति मानली तर त्याच्या पूर्वी आकाशासहित म्हणजे ज्यामध्ये त्रिकूल छिद्र नाही असे काय होते ते सांगता येत नाही शिवाय, आकाश हे विस्तृत असल्यामुळे त्याची उत्पत्ति संभवत नाही. कारण, 'जे विस्तृत ते नित्य' असा नियम आहे (सू० ४) शिवाय श्रुतीमध्ये आकाशाला 'अमृत' असे म्हटले आहे. तसेच 'ब्रह्म नित्य आहे' या गोष्टीविषयी त्याला आकाशाची उपमा दिली आहे तसेच ब्रह्माला आकाश हे विशेषण दिले आहे आणि विशेषण व विशेष्य यांचे तर ऐक्य असलेच पाहिजे या कारणावरूनही 'आकाशाची उत्पत्ति होत नाही' ही गोष्ट सिद्ध होते (सू० ५) आता जरी आकाशाची उत्पत्ति सांगून त्याच प्रकरणामध्ये तेज वगैरेची उत्पत्ति सांगितली आहे तरी ती गौण आहे असे मात्र समजू नये कारण, तिचा तेज वगैरे विषय भिन्न आहे. तसेच, 'ब्रह्म एकच आहे' ह्या श्रुतीमधील प्रतिज्ञेवरून जो ब्रह्माशिवाय अन्य वस्तूंचा अभाव सूचित होतो तो ब्रह्माच्या कार्यांचा समजावा. आकाशाचा समजून घ्यावा, 'जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जरी आकाश होते तरी ब्रह्म आणि आकाश यांमध्ये भेद समजत नसल्यामुळे ब्रह्म एकच असल्यासारखे होते' असे त्या प्रतिज्ञेचे तात्पर्य समजावे तसेच, 'ब्रह्माच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होत' ही प्रतिज्ञाही जुळते. कारण, जरी आकाश हे ब्रह्माचे कार्य नाही, तरी आकाश हे ब्रह्मापेक्षा निराळे भासत नसल्यामुळे ब्रह्माच्या ज्ञानाने त्याचे ज्ञान झाल्यासारखेच होत. कारण क्षीरच्या ज्ञानाने त्यामध्ये मिसळलेल्या उदकाचे ज्ञान झाल्यासारखे होते (सू० ६) आता सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की अशा रीतीने प्रतिज्ञा जुळविणे बरोबर नाही कारण श्रुतीमध्येच मूर्तिके वगैरेचे दृष्टांत देऊन 'कार्यांचा कारणशी अमेद असतो' या न्यायाने ती प्रतिज्ञा सिद्ध केली आहे. म्हणजे 'ज्याप्रमाणे मूर्तिकारूप कारणाचे ज्ञान झाले असता घट, शराव वगैरे त्या मूर्तिकेच्या सर्व कार्यांचे ज्ञान होत, त्याप्रमाणे ब्रह्माचे ज्ञान शा. भा २९ अ.

ज्ञालें असता सर्व जग ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळें त्याचें ज्ञान होतें ' असा त्या दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतीचा अभिप्राय होय. एकंदरीत आकाश देखील, ब्रह्माचें कार्यच असल्यामुळे ' त्याची उत्पत्ति होते ' असें सिद्ध झालें. आता पूर्वपक्षानें दिलेल्या दोन श्रुतींची एकग्रक्यताही करता येते ती अशीः--तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये आत्म्यापासून आरंभीं आकाश उत्पन्न झालें, नंतर वायु व त्याच्यानंतर अग्नि उत्पन्न झाला असा स्पष्टच क्रम सांगितला आहे. त्याला अनुसरून ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' या छांदोग्य श्रुतीचा असा अर्थ समजावा की ' आत्म्यानें आकाश व वायु उत्पन्न करून नंतर त्या आत्म्यानेंच वायूच्या रूपानें तेज उत्पन्न केलें ' तेव्हा ' आत्म्यानें आरंभींच तेज उत्पन्न केलें ' असा या छांदोग्य श्रुतीचा अर्थ करता येत नाही हें सिद्ध झालें. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीमध्ये तशा अर्थाचा स्पष्ट शब्दही नाही. आता ' कदाचित् आकाश प्रथम उत्पन्न होतें, आणि कदाचित् तेज उत्पन्न होतें ' असा विकल्प मानावा, तर तो संभवत नाही; व ' दोन्ही प्रथम उत्पन्न झाले ' असा समुच्चय स्वीकारता येत नाही. शिवाय, पूर्वपक्षाच्या म्हणण्याप्रमाणें प्रतिष्ठा जुळविली असता आकाश वगैरे वस्तूचें खरें ज्ञान होणार नाही. कारण, ' धीर या रूपानें जाणलेलें जें उदक तें रात्र्या रीतीने जाणलें, ' असें होत नाही. तसेंच ' ब्रह्म हें एकच आहे ' ही श्रुतीमध्ये केलेली प्रतिष्ठाही चांगली जुळत नाही आता, पूर्वपक्षाच्या म्हणण्याप्रमाणें ही प्रतिष्ठा फक्त ब्रह्माच्या कार्याच्या मानानेंच जुळवावी, तर तेंही बरोबर नाही. कारण अशा रीतीने ती प्रतिष्ठा मृत्तिका वगैरे हव्या त्या पदार्थाविषयी संभवत असल्यामुळे ब्रह्मासंबंधानें जी ही एक अद्भुत गोष्ट सांगितली आहे ती जुळत नाही.

(सू. ७) जेवढा विकाराचा समुदाय आहे तेवढाच विभाग आहे, म्हणजे ' विकार नाही असा एकही पदार्थ दुसऱ्या कदापासून तरी विभक्त आहे ' असें लोकामध्ये उपलब्ध होत नाही. तेव्हा आकाश हें ज्याअर्थी पृथ्वी वगैरेंपेक्षा विभक्त आहे त्याअर्थी तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे. आता आत्मा हा जरी आकाश वगैरे वस्तूपेक्षा विभक्त आहे, तरी तो मात्र विकार नव्हे. कारण तसे मानलें असता शून्यवाद प्राप्त होईल. शिवाय, ' आत्मा नाही ' असा निषेध केव्हाही कोणालाही करता येत नाही. कारण, जो निषेध करतो तो आत्माच असतो. आता ' आकाशाची समवायिकारण अशी एकजातीची अनेक द्रव्यें संभवत नसल्यामुळे आकाश उत्पन्न होत नाही ' हें म्हणणही बरोबर नाही. कारण, सूत, गाईचे केंस वगैरे अनेक जातीचीं द्रव्यें हीं एका दोरीचीं समवायिकारण होतात, तसेंच ' एकएकट्या परमाणूपासून त्याची क्रिया उत्पन्न होते ' असें दृष्टीस पडत असल्यामुळे ' कोणतेंही कार्य अनेक वस्तूंपासूनच उत्पन्न होतें ' असा नियम मानता येत नाही तेव्हा श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें ' ब्रह्मापासून आकाश उत्पन्न होतें ' असें मानण्यास काहीं हरकत नाही. तसेंच ' आकाशाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी काय होतें तें सांगता येत नाही ' असें समजू नये. कारण, ' हल्लीं जें आकाशाचें स्वरूप उपलब्ध होतें त्या स्वरूपानें रहित असें ब्रह्म होतें ' असें म्हणता येतें. तसेंच आकाश बरी विभु आहे तरी त्याची उत्पत्ति श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळे ' जें विभु तें नित्य ' हा नियम बरोबर नाही. शिवाय श्रुतीवरून आकाशाचें विभुत्वच सिद्ध होत नाही. आता श्रुतीमध्ये जें आकाशाला ' अमृत ' असें म्हटलें आहे, तें देवाना अमृत म्हणण्याप्रमाणेंच समजावें. म्हणजे केवळ तें प्रशंसेकरतां होय. तसेंच, आकाशाचा मोठेपणा लोकामध्ये प्रसिद्ध असल्यामुळे त्याची उपमा ब्रह्माला दिली आहे. त्यावरून ' ब्रह्म आणि आकाश हे अगदीं सारखे आहेत ' असें समजू नये. शिवाय, श्रुतीमध्येच ' आकाशापेक्षा ब्रह्म मोठें आहे ' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. एकंदरीत ' आकाश हें ब्रह्माचें कार्य आहे ' असें सिद्ध झालें.]

न विपदश्रुतेः ॥ १ ॥

१. आकाश (उत्पन्न होत) नाही. कारण श्रुतीत ('तसे')

सांगितलें नाही. (१)

वेदान्त-प्रणामध्ये ('जगाच्या') उत्पत्तीचे वर्णन करणाऱ्या श्रुती भिन्न भिन्न ठिकाणी भिन्न भिन्न प्रकारच्या उपलब्ध होतात. काही श्रुती 'आकाश उत्पन्न होत' असे सांगतात, काही सांगत नाहीत. तसेच, काही श्रुती 'वायु उत्पन्न होतो' असे सांगतात; काही सांगत नाहीत. त्याप्रमाणेच जीव आणि प्राण यांचीही उत्पत्ति काही श्रुतीमध्ये सांगितली आहे; काही श्रुतीमध्ये नाही. (ह्यामुळे श्रुतीमध्ये परस्पर-विरोध उत्पन्न होतो). ह्याप्रमाणेच इतर श्रुतीमध्ये क्रम वगैरेच्या संबंधाने देखील विरोध असलेला नजरेस येतो. तेव्हा जसे इतर लोकांच्या मतामध्ये विरोध येत असल्यामुळे तीं मत ग्राह्य नाहीत असे पूर्वी सिद्ध केले, तसे (वेदान्ताच्या) स्वतःच्या मतामध्ये सुद्धा विरोध येत असल्यामुळे ते मत ग्राह्य नाही अशी शंका येते. ती शंका दूर व्हावी या हेतूने सर्व वेदान्तप्रणामधील (जगाच्या) उत्पत्तीचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींच्या अर्था-संबंधाने येत असणारा संशय घालविण्याकरितां येथून पुढील ग्रंथाला आरंभ केला आहे. 'पूर्वीची शंका दूर करणे' हेच त्या श्रुतींच्या अर्थसंबंधाने येत असणारा संशय घालविण्याचे फल होय. आतां त्यापैकी आरंभी 'आकाश उत्पन्न होत किंवा नाही' या प्रश्नाचा विचार करूं.

येथे पूर्वपक्षी म्हणतो;— मी असे प्रतिपादन करतो की आकाश उत्पन्न होत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये तसे सांगितले नाही. (याचा अर्थ;—) आकाश हे खरोखरच उत्पन्न होत नाही. कशावरून ? तसे श्रुतीमध्ये सांगितले नाही यावरून. श्रुतीमध्ये उत्पत्तीच्या प्रकरणांत आकाशाचा निर्देश केलेला आढळून येत नाही. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'हे सोम्य ? हे पूर्वी एक आणि अद्वितीय असे सत्त्व होते' (छा. ६।२।१) या वाक्यांत 'सत्' शब्दाने निर्दिष्ट केलेले जे ब्रह्म त्याचा उपक्रम करून पुढे 'त्याने ईक्षण केले, त्याने तेज उत्पन्न केले' (छा. ६।२।३) ह्या वाक्यामध्ये

१ अमुक वस्तूची उत्पत्ति अगोदर होते आणि अमुक वस्तूची उत्पत्ति मागून होते हा 'क्रम' होय. श्रुतीमध्ये काही ठिकाणी आरंभी आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे, आणि काही ठिकाणी आरंभी तेजाची उत्पत्ति सांगितली आहे. असा क्रमासंबंधाने विरोध येतो. 'वगैरे' शब्दाने संख्या घ्यावी. श्रुतीमध्ये काही ठिकाणी सात प्राण आहेत असे सांगितले आहे, आणि काही ठिकाणी आठ प्राण आहेत असे सांगितले आहे असा संख्येसंबंधाने विरोध येतो, हे विरोध पुढे स्पष्ट होतील.

२ 'श्रुतीमध्ये परस्पर-विरोध येतो' ही शंका.

पचमहाभूतापैकी मधले जें तेज त्याला आरंभ करून तेज, जल, आणि पृथिवी ह्या तिघांची उत्पत्ति सांगितली आहे. आतां आम्हांला अतींद्रिय वस्तूंचें ज्ञान उत्पन्न होण्याला श्रुतीच काय तें प्रमाण आहे; आणि येथें तर आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति नाही. तेव्हा आकाशाची उत्पत्ति होत नाही असें सिद्ध झालें. (१)

अस्ति तु ॥ २ ॥

२ परंतु (इतर श्रुतींमध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली)
आहे. (१)

‘ परंतु ’ ह्या शब्द येथे (सूत्रकाराला) दुसरा पक्ष ग्राह्य आहे असें सूचितो. छांदोग्य उपनिषदामध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नसेल तर नसूं दे; पण ती दुसऱ्या श्रुतीमध्ये सांगितली आहे. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ‘ ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें आहे ’ असा उपक्रम करून पुढें ‘ त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ’ (तै. २।१।१) असें सांगितलें आहे. तेव्हां कांहीं ठिकाणीं तेजाला आरंभ करून (जगाची) उत्पत्ति सांगितली आहे, आणि काहीं ठिकाणीं आकाशाला आरंभ करून (जगाची) उत्पत्ति सांगितली आहे, म्हणून श्रुतींमध्ये परस्पर विरोध येतो. शंकाः— ह्या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करावी हें योग्य आहे. (उत्तरः—) योग्य आहे खरें. पण ती एकवाक्यता कशी करावी हें समजत नाही. कशावरून ? अशावरून की ‘ त्यानें तेज उत्पन्न केलें ’ (छा. ६।२।३) ह्या श्रुतीमध्ये एकदाच सांगितलेला जो उत्पन्न करणारा (आत्मा) त्याचा ‘ त्यानें तेज उत्पन्न केलें, त्यानें आकाश उत्पन्न केलें ’ अशा रीतीनें उत्पन्न होणाऱ्या दोन वस्तूंची संबंध करतां येत नाही. शंकाः— एकदाच सांगितलेल्या कर्त्याचा देखील कर्तव्य गोष्टीशीं संबंध झालेला दृष्टीस पडतो. उदा०ः— (एक मनुष्य) धरण शिजवून नंतर भात शिजवितो ’. त्या-प्रमाणेंच त्या (आत्मा-) ने आकाश उत्पन्न करून नंतर त्यानें तेज उत्पन्न केलें असें मला म्हणतां येईल. (उत्तरः—) असें म्हणतां येत नाही. कारण छांदोग्य उपनिषदामध्ये ‘ तेज प्रथम उत्पन्न झालें ’ असें सांगितलें आहे. आणि तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ‘ आकाश प्रथम उत्पन्न झालें ’ असें सांगितलें आहे. आतां (एकाच पदार्थापासून) दोघेही प्रथम उत्पन्न झाले हें संभवत नाही. ह्यावरून श्रुतीतील शब्दामध्ये येणारा विरोध देखील आम्हीं दाखविल्यासारखाच होत आहे. कारण, ‘ त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश

उत्पन्न झालें ' (तै. २।१।१) ह्या श्रुतीमध्ये देखील एकदांच सांगितलेल्या अपादानाचा आणि उत्पन्न होण्याच्या क्रियेचा ' त्यापासून आकाश उत्पन्न झालें, त्यापासून तेज उत्पन्न झालें ' अशा रीतीने आकाश आणि तेज ह्या दोन वस्तूंशीं एकदम संबंध करतां येत नाहीं. शिवाय, ' वायूपासून अग्नि (उत्पन्न झाला) ' ह्या श्रुतीमध्ये (तेजाची उत्पत्ति) निराळ्या तऱ्हेने सांगितली आहे. (२)

ह्याप्रमाणें विरोध आला असतां येथें कोणी असे म्हणतो:—

गौण्यसंभवात् ॥ ३ ॥

३ (आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति) गौण होय.

कारण, (आकाशाची उत्पत्ति) संभवत

नाहीं. (१)

'श्रुतीमध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नाही' ह्यावरूनच 'आकाशाची उत्पत्ति होत नाही' (असे सिद्ध होतें). आता जी आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी इतर श्रुति दाखविलेली आहे ती गौण आहे असें मानणें रास्त आहे. कशावरून ? (आकाशाची उत्पत्ति) संभवत नाहीं यावरून. कणाद ऋषींच्या मताला अनुसरणारे लोक जिवंत असतां ' आकाशाची उत्पत्ति होते ' असें मानणे (विलकूल) शक्य नाहीं. ' अवश्य जी कारण-सामग्री ती संभवत नाहीं ' या मुद्यावर ते लोक आकाशाच्या उत्पत्तीचा निषेध करतात. कारण ' उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू समवायिकारण, असमवायिकारण, आणि निमित्तकारण ह्या तीन प्रकारच्या कारणापासून खरोखर उत्पन्न होतात ' (असे ते मानतात). आतां त्यापैकी एक जातीचीं अनेक द्रव्येच एखाद्या द्रव्याचें समवायिकारण होतात. पण आकाशाला तर उत्पन्न करणारी एक जातीचीं अनेक द्रव्ये (मुळीच) नाहींत, कीं ' जीं समवायिकारण आहेत ' असे समजून आणि ' त्यांचा परस्पर-सयोग

१ (सू. २) 'आत्म्यापासून' ह्या अपादानाचा.

२ ' उत्पन्न झाले ' या क्रियेचा.

३ ' तेजाची उत्पत्ति आत्म्यापासून होते ' असें न सांगता ती निराळ्या तऱ्हेने सांगितली आहे म्हणजे ' ती वायूपासून होते ' असे सांगितलें आहे.

१ (सू. ३) वैशेषिक लोक.

२ उदा०:— एक जातीचे अनेक तंतू पट या द्रव्याचे समवायिकारण होतात.

३ ह्याप्रमाणें पटाच्या स्वरूपामध्ये तंतुरूप सूक्ष्म अवयव दृष्टीस पडतात व तेच त्या पटाचे समवायिकारण असतात, त्याप्रमाणें आकाशाच्या स्वरूपामध्ये अमुक एक प्रकारचे सूक्ष्म अवयव आहेत असें दृष्टीस पडत नाहीं, त्यामुळे आकाशाला अमुक समवायिकारण आहे असें सांगता येत नाहीं.

असमवायिकारण आहे' असे समजून 'आकाश उत्पन्न होतें' असे मानतां आले असतें. तेव्हां समवायिकारण आणि असमवायिकारण यांचाच अभाव असल्यामुळे त्यांच्यावर अनुग्रह करण्याकरितां प्रवृत्त होणारे जे निमित्त-कारण ते आकाशाला असणे तर लांबच राहिले.

शिवाय, उत्पन्न होणाऱ्या तेज वगैरे वस्तूंच्या पूर्व आणि उत्तर अवस्थांमध्ये 'उत्पत्तीच्या पूर्वी प्रकाश वगैरे कायें नसतात, पण उत्पत्ति झाल्यानंतर प्रकाश वगैरे कायें असतात' असा विशेष संभवतो. परंतु, 'आकाशाच्या पूर्व आणि उत्तर अवस्थांमध्ये तसा विशेष संभवतो' असे मानणे शक्य नाही. कारण, आकाशाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी 'ज्यामध्ये अवकाश नाही, विळ नाही, आणि छिद्र नाही' असे काय होतें तें निश्चयाने सांगतां येत नाही. शिवाय, पृथिवी वगैरे (उत्पन्न होणाऱ्या वस्तू-) पासून आकाशाचें जें विभुत्व वगैरे-प्रकारचें वैधर्म्य त्यावरूनही 'आकाश उत्पन्न होत नाही' असे सिद्ध होतें. तेव्हां, ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये 'आकाश कर' , 'आकाश झोले' अशा प्रकारचे गौण

४ आकाशाचें निमित्तकारण ईश्वर आहे असे जरी वेदान्ती लोक मानतात तरी त्या आकाशाला समवायिकारण नसल्यामुळे नुसत्या निमित्तकारणाच्या हातून आकाश उत्पन्न होणार नाही. तेव्हां, वेदान्त्याचें मत बरोबर नाही. कारण, तंतूच जर नसतील तर कोष्ट्याला पट विणतां येणार नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

५ ज्या मोकळ्या भागामध्ये घट, पट वगैरे स्थूल वस्तू राहण्याचा संभव असतो त्या मोकळ्या भागाला 'अवकाश' म्हणतात.

६ ज्या मोकळ्या भागामध्ये क्रिडा, मुंगी वगैरे सूक्ष्मच पदार्थ असूं शकतात त्या मोकळ्या भागाला 'विळ' म्हणतात.

७ ज्या मोकळ्या भागामध्ये अत्यंत सूक्ष्म असेच पदार्थ म्हणजे परमाणू असूं शकतात त्या भागाला 'छिद्र' म्हणतात.

८ तात्पर्य—आकाश उत्पन्न होण्यापूर्वी काय स्थिति होती ती सांगतां येत नसल्यामुळे 'आकाश उत्पन्न होत नाही' असेच सिद्ध होतें.

९ पृथिवी ही व्यापक नाही, पण आकाश हें व्यापक आहे. तसेंच, पृथिवीचा स्पर्श होतो पण आकाशाचा स्पर्श होत नाही असे आकाशामध्ये पृथिवीपासून वैधर्म्य (म्हणजे विजातीयपणा) आहे.

१० ज्याअर्थी आकाश हें पृथिवीहून विजातीय आहे, त्याअर्थी त्याची पृथिवीप्रमाणें उत्पत्ति होत नाही असे अनुमानावरून सिद्ध होतें. शिवाय, ज्याअर्थी आकाशाचा आत्म्याप्रमाणें स्पर्श होत नाही त्याअर्थी आकाश हें आत्म्याप्रमाणें नित्य आहे असेही अनुमान येथें जाणावें. (भा.)

११ 'ही जागा मोकळी कर' म्हणजे 'येथें असलेले पदार्थ दूर कर' या अभिप्रायानें 'आकाश (जागा) कर' असें लोक म्हणतात. आतां आकाश हें रज्ज्या रीतीनें उत्पन्न करतां येत नाही, म्हणून 'आकाश कर' हा प्रयोग गौण आहे असें मानावें लागतें.

१२ या प्रयोगाचे 'जागा मोकळी झाली' असें तात्पर्य आहे.

प्रयोग होतात, किंवा ज्याप्रमाणे आकाश हे एक असूनही त्याच्या संवधाने 'हें घटाकाश आहे, हें कतकाकाश आहे, हें गृहाकाश आहे' अशा प्रकारचा भेद-व्यवहार गौण रीतीने होतो. अथवा ज्याप्रमाणे वेदामध्ये सुद्धा 'वन्य पशू आकाशांमध्ये वांधावे' (अशा प्रकारचा भेद-व्यवहार गौण रीतीने केलेला आहे) त्याप्रमाणे '(आकाश) उत्पन्न होतें' असे सांगणारी श्रुति देखील गौणच आहे असे जाणावे. (३)

शब्दाच्च ॥ ४ ॥

४ शब्दावरूनही (आकाश उत्पन्न होत नाही असे सिद्ध होतें). (१)

शब्द देखील 'आकाशाला उत्पत्ति नाही' असे दाखवितो. कारण, 'वायु आणि आकाश हे अमृत आहेत' (चृ. २।३।३) असे श्रुति सांगते. आणि जी वस्तु अमृत आहे तिची उत्पत्ति संभवत नाही. शिवाय, सर्वव्यापित्व आणि नित्यत्व या दोन धर्मांनी ब्रह्माला आकाशाची उपमा देणारी ('ब्रह्म हें') आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी आणि नित्य आहे' ही श्रुति आकाशाला देखील ते दोन धर्म आहेत असे सुचविते. आणि तशा (सर्वव्यापी आणि नित्य अशा) प्रकारच्या वस्तूची उत्पत्ति संभवत नाही. 'जसा ह्या आकाशाला अंत नाही, तसा आत्म्याला अंत नाही असे जाणावे'; 'ब्रह्माचे आकाश हें शरीर आहे' (तै. १।६।२); 'आत्मा हा आकाश आहे' (तै. १।७।१) ह्या श्रुती देखील येथे उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. कारण, जर आकाश हे उत्पन्न होत असेल तर जसे कमळाला 'निळे' हे विशेषण संभवते; तसे ब्रह्माला 'आकाश' हे विशेषण संभवणार नाही. तेव्हा ब्रह्म हे आकाशासारखेच नित्य आहे असे समजतें. (५)

१३ कर्मबलमधील आकाशाला 'करकाकाश' म्हणतात.

१४ आकाशाचे औपाधिक भेद घेऊनच येथे 'आकाशामध्ये' असे अनेक वचन केले आहे.

१ श्रुतीवरून.

२ अविनाशी.

३ येथे 'शरीर' शब्दाचा 'स्वरूप' असा अर्थ आहे (ब)

४ ह्या श्रुतीवरून ब्रह्माचे आणि आकाशाचे अत्यंत सादृश्य आहे असे सिद्ध होतें. जर त्याचे अत्यंत सादृश्य नसेल तर आकाशाला 'ब्रह्माचे स्वरूप' म्हणता येणार नाही.

५ ह्या श्रुतीमध्ये आत्म्याला 'आकाश' हे विशेषण दिले आहे.

६ कारण, विशेषण आणि विशेष्य यांचे ऐक्य असते. 'निळे कमळ' असे म्हटले असता जे निळे तेंच कमळ असे जसे ऐक्य मावते, तसे येथही आत्म्याला 'आकाश' हे विशेषण दिले असल्यामुळे आत्मा आणि आकाश यांचे ऐक्य सिद्ध होतें. आता, जर आकाश उत्पन्न होत असेल, तर आत्मा व आकाश हे परस्पर विजातीय असल्यामुळे त्यांचे ऐक्य संभवणार नाही.

स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् ॥ ५ ॥

५ एका (' उत्पन्न होणे ' या शब्दा-) चा ब्रह्म-
शब्दाप्रमाणे (गौण आणि मुख्य अशा
दोन्ही तऱ्हांनीं प्रयोग)
होईल. (१)

(' उत्पन्न होणे ' या) शब्दाविषयीं आलेल्या शंकेच्या उत्तरादाखल हें सूत्र दिलें आहे. शंकाः— ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) ह्या प्रकरणामध्ये पुढे तेज वगैरेंच्या संबंधानें ' उत्पन्न होणे ' हा एकच शब्द मुख्य रीतीनें आहे असें कसें मानतां येतें ? ह्यावर आमचें उत्तरः— जर ' उत्पन्न होणे ' हा शब्द एकच आहे, तरी त्याचा भिन्न भिन्न विषयांच्या संबंधानें ' ब्रह्म ' या शब्दाप्रमाणें गौण आणि मुख्य अशा दोन्ही तऱ्हांनीं प्रयोग होईल. ज्याप्रमाणें ' तपाच्या योगानें ब्रह्म जाणण्याची इच्छा कर, तप हेंच ब्रह्म आहे ' (तै. ३।२) ह्या प्रकरणामध्ये एकाच ब्रह्म या शब्दाचा अन्न वगैरेंच्या संबंधानें गौण प्रयोग आहे, परंतु आनंदाच्या संबंधानें मुख्य प्रयोग आहे; किंवा ज्याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानाचें साधन जें तप त्या अर्थी ब्रह्मशब्दाचा लक्षणेनें प्रयोग केला जातो, परंतु ज्ञेय जें ब्रह्म त्या अर्थी मुख्य रीतीनें प्रयोग केला जातो त्याप्रमाणेंच हें समजावें.

(शंकाः—) जर आकाशाला उत्पत्ति नाही तर ' ब्रह्म हें एकच होतें, दुसरे कोणी नव्हतें ' (छां. ६।२।१) ह्या प्रतिज्ञेचें कसें समर्थन करतोस ? कारण, (तुझ्या मतीं) आकाश ही दुसरी वस्तु असल्यामुळें ' ब्रह्माच्या जोडीला दुसरी वस्तु आहे ' असें म्हणणें, भाग, पद्धत, शिवाय, (तुझ्या मतीं), वस्तूचें, वाट, वाटणें, सर्व, वस्तूचें, वाट, कसें, होईल ? उत्तरः— ' ब्रह्म हें एकच होतें ' हें म्हणणें (ब्रह्माच्या) स्वतःच्या कार्याच्या (अभावा-) संबंधानें सर्भवतें. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये कोणी एक मनुष्य आदले दिवशीं कुंभाराच्या घरी जाऊन तेथें मृत्तिका, दंड, चक्र वगैरे अनेक वस्तु पाहतो, आणि दुसरे दिवशीं

१ कारण, एकाच प्रकरणामध्ये एकाच शब्दाचे दोन ठिकाणीं दोन अर्थ मानणें बरोबर नाही.

२ वगैरे शब्दानें ' प्राण ' व ' मन ' हे व्यावेत.

३ कारण, पूर्वपक्षाच्या म्हणण्याप्रमाणें आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नसल्यामुळें ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी आकाशाचें ज्ञान होणार नाही.

४ ' ब्रह्म हें एकच होतें ' या वाक्याचा ' ब्रह्माचें कार्य कांहींच नव्हतें ' असा अभिप्राय आहे. ' घेणताही दुसरा पदार्थ नव्हता ' असा त्याचा अभिप्राय नाही.

(तो तेथें कुंभारानें केलेलीं) अनेक प्रकारचीं (मृत्तिकेचीं) भांडीं पसरलेलीं पाहतो त्या वेळीं तो असें म्हणतो कीं काल येथें एकटी मृत्तिकाच होती. आतां ह्या (वाक्यांतील 'च' या शब्दानें दाखविलेल्या) अवधारणावरून 'पूर्व दिवशीं फक्त मृत्तिकेचीं सर्व कार्येच नव्हतीं' असा (त्या मनुष्याचा) अभिप्राय सूचित होतो, 'दंड, चक्र वगैरे (इतर वस्तू देखील) नव्हत्या' असा त्याचा अभिप्राय सूचित होत नाही, त्याप्रमाणेंच हें होय. आतां 'दुसरें कोणी-नाहीं' ही श्रुति, 'ज्याप्रमाणें भांड्यांचें समवायिकारण जी मृत्तिका तिच्याहून कुंभार हा कर्ता निराळा दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणें जगांचें समवायिकारण जें ब्रह्म त्याहून (जगाचा) निराळा कर्ता नाही' अशा रीतीनें (ब्रह्माहून) इतर कर्त्यांचें निवारण करते. शिवाय, आकाश ही जरी दुसरी वस्तु आहे, तरी तिच्यामुळे 'ब्रह्माच्या जोडीला दुसरी वस्तु आहे' असें म्हणतां येत नाही. कारण, (वस्तूंचीं) स्वरूपें निरनिराळीं असलीं तरच त्यामुळे (त्या वस्तूंमध्ये) भेद मानतां येतो. आणि येथें तर (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्म आणि आकाश यांचीं मिश्रित केलेल्या क्षीर आणि उदक यांच्या सारखीं निरनिराळीं स्वरूपें (भासत) नाहींत. कारण, 'सर्वव्यापित्व, ' अमूर्तत्वं' इत्यादि धर्म (ब्रह्म आणि आकाश या दोघांना) सारखेच आहेत. आतां, जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं मात्र (त्या दोघापैकीं एक) ब्रह्म हें जग उत्पन्न करण्याविषयी प्रयत्न करते, आणि दुसरें (आकाश हें) निश्चल असतें; त्यामुळे (त्या दोघांमध्ये) भेद आहे असें निश्चित होतें; तसेंच 'ब्रह्माचें आकाश हें शरीर आहे' (तै. १।६।२) इत्यादि श्रुतीवरून देखील 'ब्रह्म आणि आकाश या दोघांमध्ये ऐक्य आहे' असें सिद्ध होतें. आणि म्हणूनच 'ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' हेंही सिद्ध करतां येतें.

शिवाय, उत्पन्न होणारीं सर्व कार्ये अशा तऱ्हेनेंच उत्पन्न होतात की त्यांचें देश आणि काल हे आकाशाच्या देश आणि काल ह्यांहून निराळे नसतात. आणि आकाशाचे

५ नियमावरून.

६ 'दुसरें कोणी नाही' या श्रुतीचा 'जगाचा कर्ता आत्म्याशिवाय दुसरा कोणी नाही' असा अभिप्राय आहे. 'कोणताही दुसरा पदार्थ नाही' असा अभिप्राय नाही.

७ ज्याप्रमाणें दूध व पाणी मिश्रळें असतां त्या दोघांचें एकच स्वरूप भासतें, त्याप्रमाणें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा आणि आकाश यांचें एकच स्वरूप भासतें. तेव्हा अर्थातच 'दुसरें कोणी नाही' ह्या श्रुतीवरून आकाशाची व्यावृत्ति होत नाही. कारण, श्रुतीमधील 'दुसरें' या शब्दाचा 'भिन्न स्वरूपाचें' असा अर्थ आहे असा पूर्वापक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

८ आकार नसणें.

९ म्हणजे कोणतेंही कार्य कोणत्याही ठिकाणीं कोणत्याही वेळीं उत्पन्न झालें तरी तेथें आकाश असतेंच.

देश आणि काल हे ब्रह्माच्या देश आणि काल ह्यांहून निराळे नाहीत. म्हणून ब्रह्म आणि त्याची कार्ये हीं जाणलीं असतां त्यांच्या बरोबर आकाश देखील जाणलें जातेंच. ज्याप्रमाणें दुधाचें ग्रहण केल्यानेंच त्या विंदूचें ग्रहण केलें जातें, कारण दुधाचें ग्रहण केलें असतां (त्यांतील) जलाच्या विंदूचें ग्रहण करावयाचें शिळक राहत नाही, त्याप्रमाणें ब्रह्म आणि त्याची कार्ये यांचे जे देश आणि काल त्यांहून आकाशाचे देश आणि काल हे निराळे नसल्यामुलें ब्रह्माचें ग्रहण केल्यानें आकाशाचेंही ग्रहण केलें जातेंच. तेव्हां आकाशाला उत्पत्ति आहे असें सांगणारी श्रुति गौण होय. (५)

याप्रमाणें पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्यावर सूत्रकार असें म्हणतात:—

प्रतिज्ञाहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ॥ ६ ॥

६ अभेद मानला तर (- च) प्रतिज्ञेची हानि होणार नाही.

शब्दावरून (- ही असें समजतें) (१)

‘ जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तू-) चें श्रवण होतें, तर्क न केलेल्या (वस्तू-) चा तर्क होतो (आणि) निश्चय न केलेल्या (वस्तू-) चा निश्चय होतो ’ (छां. ६।१।१); ‘ अगे ! खरोखर हा आत्मा पाहिला असतां, ऐकिला असतां, ह्याचा तर्क केला असतां, ह्याचा निश्चय केला असतां हें सर्व ज्ञात होतें ’ (बृ. ८।४।६); ‘ हे भगवन् ! कोणता (पदार्थ) जाणला असतां हें सर्व ज्ञात होतें ’ (मुं. १।१।३); ‘ कोणतीही विद्या माझ्या (आत्म्याच्या) बाहेरची नाही ’ अशा प्रकारची प्रत्येक वेदान्त-ग्रंथामध्ये प्रतिज्ञा केलेली आढळून येते. त्या प्रतिज्ञेची अशा रीतीनेंच—म्हणजे ‘ (जगांतील) सर्व वस्तूंच्या समुदायाचा ज्ञेय अशा ब्रह्मार्शी अभेद आहे ’ असें मानलें तरच—हानि होणार नाही, म्हणजे तिला कांहीं विरोध येणार नाही. कारण, जर भेद मानला तर ‘ एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ’ ह्या प्रतिज्ञेची हानि होईल. आतां तो अभेद अशा रीतीनेंच म्हणजे ‘ सर्व वस्तूंचा समुदाय हा एका ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो ’ असें मानलें तरच संभवतो.

१० म्हणजे जेथे जेथे आकाश आहे तेथे तेथे सदोदित ब्रह्म आहेच.

११ कारण, आकाश हें नेहमीं ब्रह्म आणि त्याची कार्ये याच्या बरोबरच असतें.

१२ ‘ ब्रह्म हें एकच आहे ’, दुसरे कोणी नाही; ‘ ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें ’ ह्या भुवी आकाश नित्य मानून देखील खयता येतात म्हणून.

शिवाय, 'कार्याचा उपादान-कारणाशीं अभेद असतो' ह्या न्यायानेंच (वरील) प्रतिज्ञा सिद्ध होते असें शब्दांवरून समजतें. उदा०—'जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तू-) चें श्रवण होतें' (छां. ६।१।१) अशी प्रतिज्ञा करून पुढें 'कार्याचा उपादानकारणाशीं अभेद असतो' असें प्रतिपादन करणाऱ्या मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांच्या साहाय्यानें सदरहू प्रतिज्ञेचें समर्थन केलें आहे; आणि ही (प्रतिज्ञा) सिद्ध करण्याकरितांच 'हे सोम्य ! हे पूर्वी एक आणि अद्वितीय असें सत्त्व होतें' (छां. ६।२।१); 'त्यानें ईक्षण केलें; त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३) ह्या वाक्यांत 'ब्रह्मापासूनच सर्व कार्ये उत्पन्न होतात' असें सांगून, नंतर 'हे सर्व हा आत्माच आहे' (छां. ६।८।७) ह्या वाक्याला आरंभ करून, हा प्रपाठक संपेपर्यंत ' (कार्याचा ब्रह्माशीं) अभेद आहे' असें श्रुति दाखविते. तेव्हा जर आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नसेल, तर ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां आकाशाचें ज्ञान होणार नाही. आणि तसें झालें तर प्रतिज्ञेची हानि होईल. आणि (अशा रीतीनें) प्रतिज्ञेची हानि करून श्रुति अप्रमाण ठरविणें योग्य नाही. यांप्रमाणेंच प्रत्येक वेदान्त-ग्रंथामध्ये ' हे जें सर्व आहे हा आत्माच आहे ' (यु. २।४।६); ' जें हें पुढें (दिसत) आहे तें अमृत ब्रह्मच होय ' (सुं. २।२।११) इत्यादि भिन्न भिन्न श्रुती भिन्न भिन्न दृष्टांतांच्या साहाय्यानें वरील प्रतिज्ञेचेंच स्थापन करतात. तेव्हां अग्नि वगैरेप्रमाणेंच आकाश देखील उत्पन्न होतें. .

आतां 'आकाशाला उत्पत्ति नाही, कारण, श्रुतीमध्ये ती सांगितली नाही' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश

१ ' ज्याप्रमाणे दुधात पाणी मिश्रळलें असतां ते दोन पदार्थ निरनिराळे असूनही निरनिराळे भासत नाहीत, त्याप्रमाणे जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा आणि आकाश हे निरनिराळे असूनही निरनिराळे भासत नाहीत; यामुळेच आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें आकाशाचें ज्ञान झाल्यासारखेंच होत असल्यामुळे वरील प्रतिज्ञा सिद्ध होते ' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिलें आहे.

२ ' हे सर्व जग ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होतें, हे सर्व जग आत्मरूपच आहे ' असे जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें प्रतिज्ञा सिद्ध करून दाखविण्याकरता सांगितलें आहे. तेव्हा ' कार्य हें कारणाहून भिन्न नसल्यामुळे कारणाचें ज्ञान झालें असता कार्याचें ज्ञान अवश्य होणारच ' अशा रीतीनें पूर्वोक्तीची प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याचा पुढील श्रुतीचा अभिप्राय आहे असें समजतें. तात्पर्य— आकाश हें नित्य आहे असें मानून जरी क्षीरोदकन्यायानें कशी तरी प्रतिज्ञा सिद्ध करता आली, तरी तशा रीतीनें प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याचा पुढील श्रुतीचा अभिप्राय नसल्यामुळे प्रतिज्ञेची हानीच होणार आहे. शिवाय, क्षीरोदकन्यायानेंही ही प्रतिज्ञा सिद्ध होत नाही. कारण, उदकानें मिश्रित असें क्षीर हातात घेतलें असता त्याच्या बरोबर उदक देखील घेतलें जातें. पण तें क्षीर पाहिले असता त्या क्षीराचें जसें ज्ञान होतें, तसें त्यातील उदकाचें ज्ञान होत नाही. तसेंच येथेही ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें आकाशाचें ज्ञान होणे अशक्यच आहे.

३ प्रतिज्ञा सिद्ध करून दाखविणारी पुढील श्रुति.

उत्पन्न झाले ' (तै. २।१) अशी ' आकाशाच्या उत्पत्ति आहे ' असे सांगणारी दुसरी श्रुति (पूर्वी) दाखविलीच आहे. (शंका:—) दाखविली आहे खरी, पण ' त्याने तेज उत्पन्न केले ' (छां. ६।२।३) ह्या अन्य श्रुतीशी ती विरुद्ध होते. (उत्तर:—) विरुद्ध होत नाही. कारण, सर्व श्रुतींची एकवाक्यता आहे. (शंका:—) ज्या श्रुतीमध्ये विरोध नसेल त्यांची एकवाक्यता होऊ शकेल; पण ह्या ठिकाणी श्रुतीमध्ये विरोध आहे असे मी पूर्वी सांगितलेच आहे. कारण, एकदांच सांगितलेल्या उत्पन्न करणाऱ्याचा उत्पन्न होणाऱ्या अशा दोन वस्तूंची संबंध संभवत नाही. आणि (एकाच पदार्थापासून) दोघांची प्रथम-उत्पत्ति संभवत नाही; आणि विकल्पही संभवत नाही. (उत्तर:—) ह्या दोघ आमचेवर येत नाही. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झाले, आकाशापासून वायू उत्पन्न झाला, वायूपासून अग्नि (म्ह. तेज) उत्पन्न झाले ' (तै. २।१) अशा क्रमाने तेजाची उत्पत्ति निसरी आहे असे (स्पष्टच) सांगितले आहे. तेव्हा ही श्रुति अन्य रीतीने लावणे शक्य नाही. परंतु ' (आत्म्याने आरंभी) आकाश आणि वायु उत्पन्न करून नंतर त्याने तेज उत्पन्न केले ' अशा रीतीने छांदोग्य श्रुति मात्र अन्य रीतीने लावता येते. आतां, ' ही (छांदोग्य) श्रुति तेजाची उत्पत्ति मुख्यत्वाने वर्णून अन्य तैत्तिरीय श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध असलेल्या आकाशाच्या उत्पत्तीचा (ही) निषेध करते ' असे म्हणता येत नाही. कारण, एका वाक्याला दोन व्यापार संभवत नाहीत. आतां, उत्पन्न करणारा जरी एकच आहे तरी तो उत्पन्न होणाऱ्या अनेक वस्तूंना क्रमाक्रमाने उत्पन्न करील. तेव्हा अशा रीतीने एकवाक्यता संभवत असता ' श्रुतीचा अर्थ विरुद्ध आहे ' या सवयीवर तिचा त्याग करणे बरोबर नाही.

शिवाय, श्रुतीमध्ये एकदांच सांगितलेला जो उत्पन्न करणारा (आत्मा) त्याचा उत्पन्न होणाऱ्या अशा दोन वस्तूंची संबंध आम्ही करीत नाही; तर उत्पन्न होणाऱ्या अशा अन्य वस्तूंचा फक्त आम्ही इतर (तैत्तिरीय) श्रुतीला अनुसरून समावेश करीत

४ कारण, एखादी कर्तव्य गोष्ट असेल तर ती ' ह्या तऱ्हेनेही करता येईल किंवा त्या तऱ्हेनेही करता येईल ' अशा रीतीने तिच्याविषयी विकल्प म्हणजे दोन तऱ्हे संभवतात. परंतु जी गोष्ट होऊन गेलेली असेल तिच्याविषयी विकल्प संभवत नाही; म्हणजे ती ' अद्या तऱ्हेनेही झाली असेल किंवा तद्या तऱ्हेनेही झाली असेल ' अशा तिच्या संबंधाने दोन तऱ्हे संभवत नाहीत; तर ती कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेने झाली असली पाहिजे. यावरून ईश्वराने आरंभी आकाश आणि तेज या दोहोंपैकी कोणते तरी एकच उत्पन्न केले आहे असे म्हणावे लागते.

५. ' आत्म्याने तेज उत्पन्न केले ' या एकाच छांदोग्य श्रुतीला ' तेजाची उत्पत्ति होते, ' आणि ' इतरांची म्हणजे आग्नेयाची उत्पत्ति होत नाही ' ह्या दोन्ही गोष्टी दारविण्याचें सामर्थ्य नाही.

आहो. ज्याप्रमाणें ' त्या (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होणारें, त्यामध्येच लीन होणारें, आणि त्यामुळेच हालचाल करणारें असें हें (जग) खरोखर ब्रह्मच आहे ' (छां. ३। १।११) ह्या श्रुतीमध्ये ' सर्व वस्तूंच्या समुदायांची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें जरी प्रत्यक्षच सांगितले आहे, तरी तें (श्रुतीमध्येच) अन्य ठिकाणीं सांगितलेला जो तेजाला आरंभ करून (जगाच्या) उत्पत्तीचा क्रम त्याचा निषेध करित नाहीं, त्याप्रमाणेंच जरी ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें (छांदोग्य) श्रुतीमध्ये सांगितले आहे, तरी तें इतर (तैत्तिरीय) श्रुतीमध्ये सांगितलेला जो आकाशाचा आरंभ करून (जगाच्या) उत्पत्तीचा क्रम, त्याचा निषेध करण्याला समर्थ होत नाहीं. (शंकाः—) ह्या वाक्याचा ' शमाचा विधि सांगणें ' हा उद्देश आहे; ' सृष्टीचें वर्णन करणें ' हा उद्देश नाहीं. कारण, ' त्या- (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होणारें, त्यामध्येच लीन होणारें, आणि त्यामुळेच हालचाल करणारें असें हें जग आहे; म्हणून मनुष्यानें शमयुक्त होऊन उपासना करावी ' (छां. ३।१।११) अशी श्रुति आहे. म्हणून ह्या वाक्याला (श्रुतीमध्ये) अन्य ठिकाणीं प्रसिद्ध असलेला जो (जगाच्या उत्पत्तीचा) क्रम तो अनुसरण्याची जरूर नाहीं. पण, ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) या वाक्याचा ' सृष्टीचें वर्णन करणें ' हा उद्देश आहे; म्हणून ह्या ठिकाणीं श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणेंच (उत्पत्तीचा) क्रम घेतला पाहिजे. (उत्तरः—) हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंमध्ये) तेज प्रथम आहे या गोष्टीला अनुसरून अन्य श्रुतीमध्ये (उत्पन्न होतो या रूपांनें) प्रसिद्ध असलेला जो आकाशरूपी पदार्थ त्याचा त्याग करणें बरोबर नाहीं. कारण, क्रम ह्या पदार्थाचा धर्म आहे. शिवाय, ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) ह्या वाक्यामध्ये क्रमाचा वाचक असा एकही शब्द नाहीं. फक्त अर्थावरून तो क्रम सूचित होतो. पण तो क्रम ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' (तै. २।१) ह्या अन्य श्रुतीमध्ये

६ मागच्या वाक्यांत दृष्टांत म्हणून दिलेल्या छांदोग्य उपनिषदांतील श्रुतीचा शमाचा विधि सांगणें हा उद्देश असल्यामुळे ती श्रुति सृष्टीचें वर्णन करणें हा उद्देश असलेल्या इतर श्रुतीमध्ये जो क्रम सांगितला आहे त्याचा बाध करूं शकत नाहीं. त्यामुळे त्या श्रुतीचा दृष्टान्त येथें जुळत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

७ तेव्हां धर्माच्या जोरवर धर्माचा म्हणजे पदार्थांचाच निषेध करणें बरोबर नाहीं. कारण, धर्म हा नेहमी पदार्थावरच अवलंबून असल्यामुळे तो पदार्थांपेक्षां कमी योग्यतेचा आहे.

८ तेजाची उत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये ' आरंभी ' असा प्रत्यक्ष शब्द घातलेला नाहीं. फक्त तेथें त्याच्या पूर्वी दुसऱ्या कोणाची उत्पत्ति सांगितली नसल्यामुळे ' तेजाचीच उत्पत्ति आरंभी ' झालेली असावी ' असें अनुमान निघतें.

प्रसिद्ध असलेल्या क्रमानें बाधित होतें. आतां, आकाश आणि तेज या दोघांच्या प्राथमिक उत्पत्तीसंबंधानें विकल्प आणि समुच्चय हे जे दोन पक्ष त्याविषयी म्हणाल तर त्यापैकी विकल्प संभवत नाही, आणि समुच्चय स्वीकारला नाहीं; अशा रीतीनें या दोन्ही पक्षांचें निवारण होतें. तेव्हां (छांदोग्य आणि तैत्तिरीय ह्या) दोन श्रुतींमध्ये विरोध नाही. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'जिच्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' (छां. ६।१।१) ही जी वाक्याच्या आरंभी केलेली प्रतिज्ञा तिचें समर्थन करण्याकरितां पुढें उत्पत्तीच्या वर्णनामध्ये जरी आकाश प्रत्यक्ष सांगितलें नाहीं, तरी तें तें (अव्याहृत) घेतलें पाहिजे. मग तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये (उत्पत्तीच्या वर्णनांत) प्रत्यक्ष सांगितलेल्या आकाशाचा तूं संग्रह करित नाहीस याला काय म्हणावें !

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं आकाशाचा जो देशकाल त्याहून इतर सर्व वस्तूंचे देशकाल हे निराळे नसल्यामुळें ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये जाणलीं असतां त्यांच्या बरोबर तें (आकाश-) ही जाणलें जातेंच; म्हणून प्रतिज्ञेची हानि होत नाही; तसेंच, 'ब्रह्म हें एकच आहे दुसरे कोणी नाहीं' (छां. ६।२।१) ह्या श्रुतीशीं विरोधही येत नाही; कारण क्षीर आणि उदक याप्रमाणें ब्रह्म आणि आकाश ह्यांचा अभेद संभवतो; त्यावर आमचें उत्तरः—'एका-(ब्रह्मा-) च्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या प्रतिज्ञेची क्षीरोदकन्यायानें उपपत्ति करणें बरोबर नाही. कारण, पुढें मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत दिल्यावरून 'सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या प्रतिज्ञेची प्रकृतिविकारन्यायानेंच उपपत्ति करावी असे समजतें. शिवाय, हें सर्वांचें ज्ञान क्षीरोदकन्यायानेंच होतें अशी (तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें) कल्पना केली तर तें (सर्वांचें ज्ञान) खरें ज्ञान होणार नाही. कारण, क्षीर या रूपानें जाणलेलें जें उदक तें खऱ्या रीतीनें जाणलें जात नाही. आतां, श्रुति

९ कारण, 'तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होती' असें, येथे प्रत्यक्षच सांगितलें आहे. तेव्हां या प्रत्यक्ष श्रुतीशीं पूर्वीचें अनुमान विरुद्ध होत असल्यामुळें तें अनुमान चुकीचें आहे असें समजावें.

१० 'आकाश आणि तेज या दोघांचीही एकदमच आरंभी उत्पत्ति होती' असा समुच्चय स्वीकारलेला नाही. कारण, श्रुतीमध्ये 'वायूपासून तेज उत्पन्न होतें' असा क्रम सांगितल्या आहे.

११ क्षीराचें ज्ञान झालें असतां त्यात मिसळलेल्या उदकाचेंही साहजिकच ज्ञान होतें. याला 'क्षीरोदकन्याय' म्हणतात.

१२ प्रकृतीच्या (म्ह. उपादानकारणाच्या) स्वरूपाचें ज्ञान झालें असतां तिच्या सर्व विकारांचें स्वरूप समजतें. याला 'प्रकृतिविकारन्याय' म्हणतात.

१३ क्षीरोदकन्यायानें जें आकाशाचें ज्ञान होतें तें जरी खरें नसलें तरी हरकत नाही; कारण, श्रुतीमध्ये फक्त 'आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें' एवढेंच सांगितलें आहे; 'तें ज्ञान पारेंच होतें' असें सांगितलें नाही अशी जी गंध येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

ही पुरुषाप्रमाणें 'कपटाचें' भाषण 'किंवा 'खोटें' भाषण' इत्यादि प्रकारांनीं एखाद्या पदार्थाचा निश्चय करते असे म्हणणें बरोबर नाहीं. पण 'ब्रह्म हें एकच आहे दुसरे कोणी नाहीं' (छां. ६।१।१) ह्या श्रुतीमध्ये निश्चयच स्पष्ट रीतीनें केला आहे. तेव्हां ह्या श्रुतीची क्षीरोदकन्यायानें उपपत्ति केली असता ती विरुद्ध होईल. आतां, (ब्रह्माच्या ज्ञानानें होणारें) सर्वांचें ज्ञान, आणि ब्रह्म हें एकच आहे दुसरे कोणी नाहीं हा निश्चय, ह्या दोन्ही गोष्टी (जगांतील) कांहीं वस्तूंच्या मानानेंच सांगितल्या आहेत, म्हणजे फक्त (ब्रह्माच्या) स्वतःच्या कार्याच्या मानानेंच सांगितल्या आहेत असें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें तर ह्या दोन्ही गोष्टी मृत्तिका वगैरे वस्तूंच्या संवधानेंही संभवतील. मग पुढील श्रुतीमध्ये ब्रह्माच्या संवधानें त्या दोन गोष्टींचा अद्भुत गोष्टी-प्रमाणें जो उपन्यास केला आहे तो करणें बरोबर होणार नाहीं:—“हे सोम्य श्रेतकेतो ! जो तूं आपल्या तोडीचा कोणी नाहीं असें मानणारा, विद्वत्तेची धमंड वाळगणारा आणि ताठयानें मरलेला असा झाला आहेस, त्या तूं 'जिच्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' अशी विद्या (आपल्या गुरूला) विचारली आहेस काय ?” (छां. ६।१।१) इत्यादि. तेव्हां हें (ब्रह्माच्या ज्ञानानें होणारें) सर्वांचें ज्ञान 'सर्व वस्तु ब्रह्माचीं कार्येच आहेत' या गोष्टीला अनुलक्षून सर्व वस्तूंच्या मानानेंच (श्रुतीमध्ये) सांगितलें आहे असें समजावें. (६)

आतां 'आकाशाला उत्पत्ति आहे अस सांगणारी भुति गौण होय; कारण, (आकाशाला उत्पत्ति) संभवत नाहीं' असे जें तू म्हटलें आहेस त्यावर आमचें उत्तर:—

यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् ॥ ७ ॥

७ परंतु व्यवहाराला अनुसरून जेवढा विकार आहे तेवढाच

विभाग आहे (असें समजतें). (१)

(ह्या सूत्रामध्ये) 'परंतु' हा शब्द 'असंभवाची शका निवृत्त होते' ह्या अर्थाचा सूचक आहे. (तात्पर्य:—) 'आकाशाची उत्पत्ति संभवत नाहीं' अशी शंका

१४ कारण, वेद हे अपौरुषेय असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणी कपट वगैरे पुरुषाचे दोष संभवत नाहींत.

१५ जर क्षीरोदकाप्रमाणें आत्मा आणि आकाश हे केवळ संयुक्त असतील तर आत्म्याच्या अस्तित्वाहून आकाशाचें अस्तित्व निराळें आहे असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें तर 'ब्रह्म हें एकच आहे' हा श्रुतीमध्ये केलेला निश्चय जुळणार नाहीं.

खरोखरच करूं नये. कारण, घागर, कळशी, पोहोरा वगैरे; किंवा कडें, पोहोची, कुंडल वगैरे; किंवा सुई, वाण, तलवार वगैरे जेवढा म्हणून विकारांचा समुदाय दृष्टीस पडतो, तेवढाच फक्त विभाग आहे असें व्यवहारामध्ये आढळते. पण 'विकार नसून दुसऱ्यापासून विभक्त' असा एकही पदार्थ उपलब्ध होत नाही. आतां 'आकाश तर पृथिवी वगैरे पदार्थापासून विभक्त आहे' असें समजतें. तेव्हां 'तें आकाश देखील (कोणाचा तरी) विकार असावा' असें मानणें रास्त आहे. ह्यावरून 'दिशा, काल, मन आणि परमाणु वगैरे वस्तू देखील विकारच आहेत' असें समजावें.

शंका:— आत्मा देखील आकाश वगैरे वस्तूंपासून विभक्त आहे. तेव्हां तो (आत्मा) देखील घट वगैरेप्रमाणें (दुसऱ्या कोणाचा तरी) विकारच असला पाहिजे. (उत्तर:—) असें नाही. कारण, 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै. २।१।१) अशी श्रुति आहे. आतां, जर आत्मा देखील विकारच असेल, तर त्या-(आत्म्या-)हून पर असें दुसरे कांहीं श्रुतीमध्ये सांगितलें नसल्यामुळे, व आत्मा हा कार्य असल्यामुळे, आकाश वगैरे सर्व कार्ये निरात्मक होतील; आणि असें मानलें म्हणजे शून्यवाद प्राप्त होईल.

शिवाय, आत्मा हा आत्माच असल्यामुळे 'त्याचें निराकरण करता येईल' अशी शंकाही घेतां येत नाही. कारण, आत्मा हा स्वतःसिद्ध असल्यामुळे तो कोणालाही परका नोंही. आत्म्याला स्वतःच्या सिद्धीकरिता कांहीं (इतर) प्रमाणांची जरूर लागत नाही. आतां, आत्मा हा पूर्वी सिद्ध नसलेल्या पदार्थाच्या सिद्धीकरितां प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांचें ग्रहण करतो; कारण, 'आकाश वगैरे पदार्थ स्वतःसिद्धच आहेत, त्यांना प्रमाणांची कांहीं जरूर नाही'

१ भिन्न.

२ कारण, दिशा वगैरे वस्तू देखील इतर वस्तूंहून विभक्त म्हणजे भिन्न आहेत.

३ कार्याला कारणाचें स्वरूप असतें असा नियम आहे. परंतु आत्मा हा कार्य आहे असें मानलें म्हणजे 'आत्मा मूल-कारण आहे' असें मानतां येत नाही; व दुसरे कांहीं मूल-कारण आहे असें श्रुतीवरून सिद्ध होत नाही. तेव्हां घट, पट वगैरे सर्व वस्तूंना मूल-कारण नसल्यामुळे त्यांना कांहींच स्वरूप प्राप्त होणार नाही.

४ कारण, जो निराकरण करणारा तो आत्माच असल्यामुळे त्याला इतराचें निराकरण करतां येईल. परंतु त्या निराकरण करणाऱ्यानें आत्म्याचें म्हणजे आपल्या स्वतःचच निराकरण करणें असंभवनीय आहे. 'मी आहे, कीं नाही' असा आत्म्याविषयीं नुसता संशय देखील कोणाला येत नाही. मग 'मी नाही' असा आत्म्याचा निषेध करणें तर फारच लांब आहे.

असे कोणीही मानीत नाही. परंतु, आत्मा हा प्रमाण वगैरे व्यवहारांचा आश्रय असल्यामुळे तो प्रमाण वगैरे व्यवहारांच्या पूर्वीच सिद्ध आहे. तेव्हां अशा आत्म्याचा निषेध करणे संभवत नाही. कारण, परक्या वस्तूचा निषेध करता येतो, पण (स्वतःच्या) स्वरूपाचा निषेध करता येत नाही. आतां, जो निषेध करणारा तेंच त्याचें स्वरूप होय. उदा०— अग्नीच्या उष्णतेचा अग्नीलाच निषेध करता येत नाही. तसेंच 'मीच हल्लीं वर्तमान वस्तू जाणतो, मीच (पूर्वी) भूत आणि भूतेंत वस्तू जाणित्या, मीच (पुढें) भविष्य आणि भविष्येंत वस्तू जाणित्या' अशा रीतीनें भूत, भविष्य आणि वर्तमान ह्या तीन रूपांनीं ज्ञेय वस्तू जरी भिन्न भिन्न होतात, तरी ज्ञाता हा केव्हांही भिन्न होत नाही; कारण, त्याचें स्वरूप नेहमीं कायमच आहे; त्याप्रमाणेंच देह भस्मरूप झाला तरी देखील आत्म्याचा नाश होत नाही; कारण, त्याचें स्वरूप कायमच आहे. तसेंच, आत्मा हा अन्यस्वरूपी आहे अशी कल्पना करणे देखील शक्य नाही. याप्रमाणें आत्म्याच्या स्वरूपाचा निषेध करता येत नसल्यामुळे आत्मा हा कार्य नव्हे; पण आकाश हें कार्य आहे (असे सिद्ध झालें).

आतां 'आकाशाला उत्पन्न करणारी अशी एक जातीचीं अनेक कारण-द्रव्ये (सांपडत) नाहीत' असे जें तूं म्हण्टाले आहेस त्यावर उत्तरः—'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात आणि भिन्न जातीचीं करीत नाहीत' असा कांहीं नियम नाही. कारण, तंतू आणि त्यांचे संयोग हे एका जातीचे नाहीत. कारण, 'तंतू हे द्रव्य आहेत आणि त्यांचा संयोग हा गुण आहे' असें तूंच मानले आहेस. वरें, तुरी, घेम वगैरे जीं निमित्तकारणें तीं एका जातीचींच असतात असाही कांहीं नियम नाही. शंका— 'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात' हा नियम फक्त समवायि-कारणासंबंधानेंच

५ अमुक वस्तूला अमुक प्रमाण आहे असे पाहणारा. प्रमाण वगैरे व्यवहार हे प्रमात्यावाचून होत नाहीत. आणि प्रमाता तर आत्माच होय. म्हणून आत्मा हा प्रमाण वगैरे व्यवहाराचा आश्रय आहे.

६ मागल्या.

७ फार मागल्या.

८ पुढल्या.

९ फार पुढल्या.

१० कारण, जी वस्तू कार्य असते तिचा निषेध करता येतो. उदा०— घट. ह्या घटामध्यें मृत्तिकेच काय ती खरी वस्तू आहे; तिच्याहून घट म्हणून एक निराळा पदार्थ नाही असा त्या घटाचा निषेध करता येतो.

११ आणि असें असूनही ते पडला उत्पन्न करतात. तात्पर्य, वरील नियम मानता येत नाही असें सिद्ध झालें.

आहे असें मी मानतो, इतर कारणासंबंधानें तो नियम आहे 'असें मी मानीत नाहीं. (उत्तर:-) असें मानलें तरी देखील हा नियम व्यभिचारितच होतो. उदा०— सूत, गाईचे केंस वगैरे अनेक जातीच्या (वस्तूंची) एक दोरी वळलेली दृष्टीस पडते. तसेंच, सूत, लोंकर वगैरे (अनेक जातींच्या वस्तूंचे) चें चमत्कारीक कांबळें (लोकामध्ये) केलेलें आढळतें. वरें, आतां 'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात' हा नियम सत्ता किंवा द्रव्यत्व वगैरे जातीसंबंधानेंच आहे असें म्हणशील, तर मग हा नियम व्यर्थच होईल. कारण, (अशा रीतीनें) सर्वच पदार्थ एका जातीचे आहेत असें म्हणतां येईल.

तसेंच, 'अनेक कारणेंच कार्य उत्पन्न करतात, एक करीत नाहीं' असा देखील काहीं नियम नाहीं. कारण, 'प्रथम-क्रियेची उत्पत्ति परमाणु आणि मन ह्यापासून होते' असें (तूच) मानलें आहेस; म्हणजे 'परमाणु आणि मन हीं इतर द्रव्यांशीं संयुक्त न होता एकएकटीच प्रथम-क्रियेला उत्पन्न करतात' असें (तू) मानलें आहेस. आतां 'अनेक कारणेंच कार्य उत्पन्न करतात हा नियम द्रव्याच्या उत्पत्तीसंबंधानेंच आहे' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण आम्ही परिणाम (-वाद) मानतो. 'कोणतेंही द्रव्य संयोगाच्या साहाय्यानें निराळ्या द्रव्याला उत्पन्न करते' असें जर आम्ही मानलें असतें, तर हा तुझा नियम बरोबर झाला असता. पण वास्तविक पाहतां, कारणाला एक विशेष प्रकारची निराळी अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे त्यालाच 'कार्य' हें नांव प्राप्त होतें असें आम्ही मानतो. आतां, काहीं ठिकाणीं एकाहून अधिक कारणें परिणाम पावतात. उदा०:- मृत्तिका, बीज वगैरे अनेक पदार्थ अंकुर वगैरे रूपानीं परिणाम पावतात. आणि काहीं ठिकाणीं एकच कारण परिणाम पावतें. उदा०— क्षीर वगैरे एकएकटे पदार्थच दही वगैरे रूपानीं परिणाम पावतात. 'अनेक कारणांनींच कार्य उत्पन्न व्हावें' असा काहीं ईश्वरानें हुकूम सोडलेला नाहीं. म्हणून आम्ही श्रुतीला प्रमाण धरून 'एका ब्रह्मापासूनच आरंभी आकाश वगैरे पंचमहाभूतें उत्पन्न होऊन

१२ 'तत्तूचा संयोग' हा पदार्थ अस्मवायि कारण आहे, आणि 'तुरी', 'वेम' वगैरे निमित्तकारण आहेत. तेव्हा, त्याविषयी नियमाला व्यभिचार दाखविणें बरोबर नाहीं असा अभिप्राय होय.

१३ आणि सूत, केंस हे तर दोरीचें समवायि-कारणच आहेत. तसेंच, सूत व लोंकर हीं देखील कांबळाचें समवायि-कारणच आहेत.

१४ सत्ता व द्रव्यत्व हे धर्म सूत व केंस या दोघावरही सारजेच रहात असल्यामुळे सूत व केंस हे एका जातीचेच आहेत असें म्हणता येतें. तेव्हा बरील नियमाला काहीं व्यभिचार येत नाहीं.

१५ ते हा 'आत्माला उत्पन्न करणारी अनेक कारणें नसल्यामुळे आकाश उत्पन्न होत नाहीं' असें जें तूं म्हटलें आहेस तें बरोबर नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

नेतर क्रमाक्रमाने सर्व जंग उत्पन्न होतें ' असा निश्चय करतो. हीच गोष्ट आम्हीं पूर्वी (अ. २ पा. १ सू. २४) यांत सांगितली आहे.

' तसेंच, आणखी जें म्हटलें आहेस कीं 'आकाश उत्पन्न होतें असें मानलें असतां (आकाशाच्या) पूर्व आणि उत्तर काळामध्ये काहीं विशेष संभवत नाही, ' तेंही बरोबर नाही. कारण, ज्या विशेषांमुळे पृथ्वी वगैरेपेक्षां भिन्न अशा स्वरूपानें युक्त आकाश हल्लीं आहे असें निश्चित होतें,^{१६} तोच विशेष (आकाशाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी नव्हता असें समजतां येतें. शिवाय, ज्याप्रमाणें ' तें (ब्रह्म) स्थूल नाही, कृश नाही ' (नृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुतीवरून ' पृथ्वी वगैरे पदार्थांचें स्थूल वगैरे स्वरूप ब्रह्माला नाही ' असें समजतें, त्याप्रमाणें ' जें आकाश (रूपी) नाही ' (वृ. ३।८।८) या श्रुतीवरून ' आकाशाचें स्वरूपही ब्रह्माला नाही ' असें समजतें. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी आकाशावाचून ब्रह्म होतें असें सिद्ध झालें.

आता, आणखीही जें म्हटलें आहेस कीं ' आकाशाचे धर्म पृथ्वी वगैरे (उत्पन्न होणाऱ्या) वस्तूंच्या धर्मापेक्षा निराळे असल्यामुळें आकाशाला उत्पत्ति नाही (असें अनुमान निघतें) ' तें देखील बरोबर नाही. कारण (आकाशाची), उत्पत्ति संभवत नाही अशा विषयांचें जें अनुमान तें जर श्रुतीशीं विरुद्ध होत असेल, तर ते खोटें असें म्हटलें पाहिजे. आणि (आकाशाच्या) उत्पत्तीविषयांचें अनुमान तर (पूर्वी) दाखविलेंच आहे. शिवाय, ' आकाश हें ज्याअर्थी अनित्य गुणाचा आश्रय आहे, त्याअर्थी तें घट वगैरेप्रमाणें अनित्य असलें पाहिजे ' अशा प्रकारचीं (- ही) अनुमानें संभवतात. आता, ह्या अनुमानाना आत्म्याच्या ठिकाणीं व्यभिचार येतो^{१७} असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण ' आत्मा हा अनित्य गुणाचा आश्रय आहे ' ही गोष्ट सिद्ध आहे असें वेदान्ती मानीत नाहींत. तसेंच, आकाशाला विभुत्व वगैरे गुण आहेत ही गोष्ट देखील आकाश उत्पन्न होतें असें म्हणणाऱ्या (वेदान्त्या-) च्या मतीं सिद्ध नाहीं.

१६ ' शब्दाला आधार होणें ' या विशेषामुळे.

१७ पृथिवी वगैरे पदार्थ शब्दाला आधार होत नाहींत, आणि आकाश हें शब्दाला आधार होते. यामुळे आकाशाचें पृथिवी वगैरेच्या स्वरूपाहून भिन्न स्वरूप आहे असा निश्चय होतो.

१८ विभुत्व वगैरे धर्म.

१९ कारण, जीवात्म्याच्या ठिकाणीं बुद्धि, इच्छा आणि प्रयत्न हे अनित्य गुण असूनही ' जीवात्मा नित्य आहे ' असें वैशेषिकांनीं मानलें आहे.

२० कारण, आत्म्यावर कोणताच गुण रहात नाही असा वेदान्त्याचा सिद्धांत आहे.

२१ यावरून ' ज्याअर्थी आकाशाचें विभुत्व वगैरे धर्म पृथिवी वगैरे अनित्य पदार्थांच्या धर्माहून विजातीय आहेत त्याअर्थी तें आकाश पृथिवी वगैरे पदार्थांप्रमाणें अनित्य नाही ' असें जें अनुमान पूर्वपक्षाने दाखविलें आहे तें बरोबर नाही असें सिद्ध होते.

आतां 'श्रुतीवरूनही आकाश उत्पन्न होत नाही असे सिद्ध होतें' असें जें तूं (अ. २ पा. ३ सू. ४ यांत) म्हटलें आहेस (त्यावर उत्तर:-) श्रुतीमध्ये जें आकाशाला 'अमृत' असें म्हटलें आहे तें ज्या दृष्टीनें देवांना 'अमृत' म्हटलें आहे त्या दृष्टीनेंच म्हटलें आहे असें समजावें. कारण 'आकाशाला, उत्पत्ति आणि नाश आहेत' असें पूर्वीच प्रतिपादन केलें आहे. तसेंच, ' (आत्मा हा) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे ' ह्या श्रुतीमध्ये देखील ज्याचा मोठेपणा (जगांत) प्रसिद्ध आहे अशा आकाशाची जी आत्म्याला उपमा दिली आहे, ती त्या आत्म्याचा अत्यंत मोठेपणा दाखविण्याकरितांच दिली आहे; 'आत्मा हा अगदीं आकाशाच्या बरोवरीचा आहे' असें दाखविण्याकरितां दिली नाही, ज्याप्रमाणें 'बाणासारखा सूर्य धांवतो' असें जें लोकांमध्ये म्हणतात तें 'सूर्याची गति अत्यंत शीघ्र आहे' असें दाखविण्याकरतांच होय; 'सूर्याची गति अगदीं बाणाच्या गतीबरोबर आहे' असें दाखविण्याकरतां नोंदी; तसेंच हें होय. ह्याप्रमाणेंच आत्म्याला 'अनंतत्व' या धर्मांत आकाशाची उपमा देणारी श्रुतिही लावावी. शिवाय, ' (आत्मा हा) आकाशापेक्षां मोठा आहे ' (छां. ३।१४।३) इत्यादि श्रुतीवरून 'आत्म्यापेक्षां आकाशाचें परिमाण कमी आहे' असें सिद्ध होतें. शिवाय, ' त्या- (आत्मा-) ला प्रतिमा नाही ' (श्वे. ४।१९) ही श्रुति 'आत्म्याला कोणाचीच उपमा देतां येत नाही' असें दाखविते. शिवाय, ' ह्या- (आत्मा-) हून इतर विनाशी आहे ' (बृ. ३।४।२) ही श्रुति 'आत्म्याहून भिन्न अशा आकाश बगैरे सर्व वस्तू विनाशी आहेत' असें दाखविते. आतां, 'ज्याप्रमाणें ब्रह्म हा शब्द तपाला गौण रीतीनें लाविला आहे, त्याप्रमाणें आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुतिही गौण आहे' असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे, त्याचा आकाशाच्या उत्पत्ती-विषयी श्रुति आणि अनुमान ही प्रमाणें दाखवून परिहार केलाच आहे. तेव्हां यावरून 'आकाश हें ब्रह्माचें कार्य आहे' असें सिद्ध झालें. (७)

२२ देवांना जरी वास्तविक रीतीनें नाश आहे तरी आमच्या मनुष्याइतका लवकर नाश त्यांना नसल्यामुळे आमच्या मानानें देवांना 'अमृत' म्हणजे 'अविनाशी' असें म्हणतात; त्याप्रमाणेंच आकाशाचा आमच्या सारखा लवकर नाश होत नसल्यामुळे आकाशाला 'अमृत' असें म्हटलें आहे असें समजावें.

२३ आकाश हें वास्तविक रीतीनें जरी सर्वव्यापी आणि नित्य असें नाही, तरी 'तें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे' अशी लोकांमध्ये प्रतीति होते 'एवढ्याच मुद्यावर लक्षा पोट्याकडे लक्ष न देतां सर्वव्यापित्व आणि नित्यत्व या दोन धर्मासंबंधानें आकाशाचा दृष्टांत दिला आहे. कारण प्रसिद्ध वस्तूचा दृष्टांत दिल्यानें वर्णनीय गोष्ट मनुष्याला चांगली समजते.

२४ कारण, वास्तविक रीतीनें सूर्याची गति बाणापेक्षांही अधिक त्वरित आहे.

२५ तात्पर्य — आकाशाला उत्पत्ति आहे असें सांगणारी श्रुति गौण नव्हे; तर मुख्यच आहे असें सिद्ध झालें.

[आतां येथून दुयऱ्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये आठवें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ८) 'व्याप्रमाणे आकाश उत्पन्न होतें त्याप्रमाणे वायू देखील उत्पन्न होतो' असे समजावें. जरी छांदोग्य उपनिषदामध्ये वायूची उत्पत्ति सांगितली नाही, तरी तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सांगितली आहे. शिवाय, 'ब्रह्माच्या ज्ञानाने सर्वांचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा देखील वायू हा ब्रह्माचा विकार मानला तरच सिद्ध होते. आतां, श्रुतीमध्ये जें 'वायूचें अस्त होत नाही' असे म्हटले आहे तें अग्नि वगैरेप्रमाणे वायूचें अस्त उपलब्ध होत नाही म्हणून म्हटलें आहे. त्यावरून 'सर्वथा वायूचा नाश होत नाही' असें मात्र समजूं नये. आता वायूला श्रुतीमध्ये जें 'अमृत' असें म्हटलें आहे, त्याची उपपत्ति पूर्वीच्या अधिकरणांत सांगितल्याप्रमाणेच करावी. एकंदरीत 'वायु उत्पन्न होतो' असे सिद्ध झालें.]

एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ॥ ८ ॥

८ ह्यावरून मातरिश्वाचें व्याख्यान झालें. (२)

हा अतिदेश आहे. ह्या (पूर्वी केलेल्या) आकाशाविषयीच्या व्याख्यानवरून मातरिश्वाचें म्हणजे ज्याचा आकाश हा आधार आहे अशा वायूचें देखील व्याख्यान झालें असे समजावें. ह्या- (वायू-) च्या संबंधाने देखील मागील पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष जसे जुळवितां येतील तसे जुळवावे. (ते असेः—) वायु हा उत्पन्न होत नाही; कारण, छांदोग्य उपनिषदांतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये वायूचा निर्देश केलेला आढळत नाही हा एक पक्ष होय. तैत्तिरीय उपनिषदांतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये 'आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो' (तै. २।१।१) असा वायूचा निर्देश केला आहे हा उलट पक्ष होय. तेव्हां ह्या दोन श्रुतीमध्ये परस्परविरोध येत असल्यामुळे (त्यापैकी) वायूला उत्पत्ति आहे असे प्रतिपादन करणारी श्रुति गौण होय (असें मानलें पाहिजे). कारण, (वायूच्या) उत्पत्तीचा असंभव आहे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे. 'वायूच्या उत्पत्तीचा असंभव आहे' हां गोष्ट पुढील कारणावरून सिद्ध होतेः— 'वायु म्हणून जी देवता आहे तिचें अस्त होत नाही' (वृ. १।१।२२) ह्या श्रुतीमध्ये (वायूच्या) अस्ताचा निषेध केला आहे. शिवाय, श्रुतीमध्ये वायूला अमृतत्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगितलें आहे.

आतां सिद्धांत असा आहे कीं वायु उत्पन्न होतो. कारण, (तसें मानलें असतां) प्रतिज्ञेची हानि होत नाही. शिवाय, जेवढा विकार आहे तेवढाच विभाग आहे असें मानलें आहे. आतां, श्रुतीमध्ये जो वायूच्या अस्ताचा निषेध सांगितला आहे तो अपर-

१ 'ज्या वस्तूचें अस्त होत नाही त्या वस्तूची उत्पत्तीही होत नाही' असा नियम आहे. यावरून 'वायूची उत्पत्ति संभवत नाही' असे सिद्ध होतें.

२ मागील सूत्र ७ पहा.

विद्येच्या संबंधाने सांगितला आहे; व तो (निषेध) आपेक्षिक आहे. कारण, अग्नि वगैरेच्या अस्ताप्रमाणे वायूचे अस्त उपलब्ध होत नाही. तसेच, 'श्रुतीमध्ये (वायूला) अमृतत्व वगैरे धर्म आहेत असे सांगितले आहे ' असे जे पूर्वपक्षाने म्हटले आहे त्याचे समाधान पूर्वी केलेच आहे.

शंका:— उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये एके ठिकाणी वायु व आकाश या दोघांचा सारखाच निर्देश केला आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणी या दोघांचा सारखाच निर्देश केला नाही. म्हणून या दोघांच्या खंडनाला एकच अधिकरण पुरेसे आहे. जर त्या दोघांच्या खंडनामध्ये काही फरक नाही, तर (एकाचे खंडन एका अधिकरणामध्ये करून दुसऱ्या अधिकरणामध्ये) त्या खंडनाचा अतिदेश करण्याचे कारण काय ? उत्तर:— तुझे म्हणणे खरे आहे. तथापि, मंद बुद्धीच्या लोकांना नुसत्या शब्दावरूनच शंका येत असल्यामुळे ती दूर करण्याकरता हा अतिदेश केला आहे. कारण, 'संवर्गविर्घा' वगैरे ठिकाणी 'उपास्य' या रूपाने वायूचा मोठेपणा वर्णिलेला आहे. शिवाय, (श्रुतीमध्ये वायूच्या) अस्ताचा निषेध केला आहे, इत्यादि कारणांवरून एखाद्या मनुष्याला 'वायु नित्य आहे' अशाबद्दल (कदाचित्) शंका येण्याचा संभव आहे. (त्याकरिता हा अतिदेश केला आहे असे समजावे). (८)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नववे एकच सूत्र आहे. सारांश:— (सू. ९) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की ज्याप्रमाणे आकाश, वायु वगैरे उत्पन्न होतात त्याप्रमाणेच ब्रह्म उत्पन्न होतं. सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की ब्रह्म उत्पन्न होत नाही. कारण, त्याची उत्पत्ति संभवत नाही. जर ब्रह्माचे कारण ब्रह्मासारखेच सद्रूप असेल तर कार्य आणि कारण यांमध्ये काहीच

३ ब्रह्माचे प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला 'परविद्या' म्हणतात, आणि इतर देवतांचे प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला 'अपरविद्या' म्हणतात. तेव्हा अर्थातच वायुरूपी देवतेचे वर्णन करणारी श्रुति 'अपरविद्या' होय; व त्या अपरविद्येच्या संबंधाने 'वायूचे अस्त होत नाही' असे म्हटले आहे. ते खऱ्या रीतीने म्हटले आहे असे समजून घ्या. कारण वायुदेवता देखील वास्तविक रीतीने विनाशोच आहे. पण ज्याप्रमाणे अग्नि वगैरेचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसतो, त्याप्रमाणे वायूचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसत नाही, म्हणून त्या अग्नि वगैरे वस्तूच्या मानाने 'वायूचे अस्त होत नाही' असे सापेक्ष रीतीने म्हटले आहे.

४ अतीमध्ये आकाशाला 'अमृत' असे म्हटले आहे त्याची जी उपपत्ति मागील सूत्रामध्ये केली आहे तीच येथे समजावी.

५ श्रुतीवरूनच, एखाद्या श्रुतीचा इतर श्रुतीच्या अनुरोधाने अर्थ न ठरविता स्वतंत्र रीतीने त्या श्रुतीचा अर्थ केल्यामुळे मंद बुद्धीच्या लोकांना शंका येते. ज्या श्रुतीवरून ही शंका येते त्या श्रुती (छां० ४।३।१) व (बु० १।५।२२) ह्या होत.

६ मागील अ. १ पा. ३ सू. ३४ टी. ३ पहा.

७ श्रुतीमध्ये वायूचा मोठेपणा सांगितला आहे. आता, ज्याअर्थी अनित्य वस्तूला मोठेपणा संभवत नाही त्याअर्थी 'वायु नित्य असला' अशी शंका येते.

फक्त होत नाही. आतां 'ब्रह्म हें सामान्य सद्रूप आहे, आणि त्याचें कारण विशेष सद्रूप आहे' असेंही मानतां येत नाही. कारण विशेषापासून सामान्य उत्पन्न झालेलें कोठेंही उपलब्ध होत नाही. शिवाय, श्रुतीमध्ये 'ब्रह्माला उत्पन्न करणारा कोणीच नाही' असें स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां, 'ज्याअर्थी वायु वगैरे पदार्थांचीं कारणे विकार आहेत त्याअर्थी आकाशाचें कारण जें ब्रह्म तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे' असें अनुमान काढावें, तर तेंही बरोबर नाही. कारण, अशा रीतीनें एकही मूलकारण मानतां येत नसल्यामुळें अनुवस्था होईल, जर कदाचित् शेवटीं एखादें मूलकारण मानाल तर 'तेंच आमचें ब्रह्म आहे' असें समजा म्हणजे झालें. तात्पर्य 'ब्रह्माची उत्पत्ति होत नाही' असें सिद्ध झालें.]

असंभवस्तु सतोऽनुपपत्तेः ॥ ९ ॥

९ परंतु सत् (- स्वरूपी आत्मा) उत्पन्न होत नाही.

कारण (त्याची उत्पत्ति) संभवत नाही. (३)

' ज्यांची उत्पत्ति संभवत नाही असे जे आकाश आणि वायु त्यांची देखील उत्पत्ति होते ' असें ऐकून एखाद्या मनुष्याची अशी बुद्धि होईल कीं ब्रह्माची देखील कोणत्या तरी एखाद्या पदार्थापासून उत्पत्ति होत असेल. तसेंच, ' आकाश वगैरे जे विकार त्यापासूनच (वायु वगैरे) पुढील विकारांची उत्पत्ति होते ' असें ऐकिल्यावरून असें कोणाला वाटेल कीं आकाशाची देखील विकाररूपी अशाच ब्रह्मापासून उत्पत्ति होत असेल. तेव्हां या शका दूर करण्याकरितां हें सूत्र केलें आहे.

' सत्-स्वरूपी ब्रह्माची दुसऱ्या कोणत्या तरी पदार्थापासून उत्पत्ति होत असेल ' अशी शंका खरोखरच करूं नये. कशावरून ? (त्याची उत्पत्ति) संभवत नाही यावरून. ब्रह्म हें केवळ सत्-स्वरूपी आहे. त्याची केवळ सत्स्वरूपीच (अशा दुसऱ्या) पदार्थापासून उत्पत्ति होते असें म्हणतां येत नाही. कारण, ज्या दोन वस्तूंमध्ये काहीं कमज्यास्तपणा नाही त्या दोन वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव संभवत नाही. वरें, 'एका विशेष प्रकारच्या सत्स्वरूपी पदार्थापासून ब्रह्माची उत्पत्ति होते ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें मानलें असतां दृष्ट गोष्टीशीं विरोध येतो. सामान्य पदार्थापासून विशेष प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. उदा०:- मृत्तिका वगैरेपासून घट वगैरे उत्पन्न होतात. परंतु विशेष प्रकारच्या पदार्थापासून सामान्य पदार्थ उत्पन्न होत नाहीत. आतां ' असतापासून ब्रह्माची उत्पत्ति होते ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण असताला काहीं स्वरूपच नाही. शिवाय ' असता-

१ आणि स्वरूपरहित अशा पदार्थापासून तर कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति झालेली दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. उदा०:- शशमृगापासून काहींच उत्पन्न होत नाही.

पासून सत् कसे उत्पन्न होईल ? ' (छां. ६।२।२) ह्या श्रुतीमध्ये (या पक्षावर) आक्षेप घेतला आहे. शिवाय, ' तो (आत्मा) कारण आहे, आणि इंद्रियांचा जो स्वामी त्याचा स्वामी आहे; ह्या- (आत्म्या-) ला कोणी उत्पन्न करणारा नाही आणि ह्याचा कोणी स्वामी नाही ' (श्वे. ६।९) ही श्रुति ' ब्रह्माला कोणी उत्पादक आहे ' या गोष्टीचा निषेध करते. आतां ' आकाश आणि वायु ह्यांना उत्पत्ति संभवते ' असे (वर) दाखविले. परंतु ब्रह्माला ती (उत्पत्ति) संभवत नाही असा आकाश, वायु आणि ब्रह्म यामध्ये फरक आहे. आतां ' (लोकांमध्ये) एका विकारापासूनच दुसऱ्या विकाराची उत्पत्ति झालेली आढळत असल्यामुळे ब्रह्म देखील (कोणाचा तरी) विकारच असेल असे मानणे रास्त आहे ' असे मात्र समजू नये. कारण जर मूलकारण मानले नाही तर अनवस्थी दोष प्राप्त होईल. आतां जर तू मूलकारण मानीत असलास तर तेंच मूलकारण आमचें ब्रह्म होय. तेव्हां अशा रीतीने (आमच्या मताला) काही विरोध येत नाही. (९) .

[आता येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दहावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेज हें ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें. कारण, छादोग्य उपनिषदामध्ये ' ब्रह्मापासून तेज उत्पन्न होतें ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तसेंच, ' ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा देखील ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें मानलें तरच जुळते. तसेंच, इतर श्रुतीमध्ये देखील ' हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें ' असें सांगितलें आहे. आता ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' ही जी तैत्तिरीय श्रुती आहे तिचें ' वायूच्या-मागून अग्नि उत्पन्न होतो ' असें तात्पर्य समजावें. सिद्धांताचें म्हणणें असें आहे कीं वायूपासूनच अग्नि (म्हणजे तेज) उत्पन्न होतें. कारण, श्रुतीचें भलतेंच तात्पर्य मानता येत नाही. वायु हे ब्रह्माचेंच एक प्रकारचें स्वरूप असल्यामुळे ' ब्रह्मापासून तेजाची उत्पत्ति होते ' असें सांगणाऱ्या श्रुती आम्हाला विचरत होत नाहीत; आणि वरील प्रतिज्ञाही जुळते. एकंदरीत ' तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते ' असें सिद्ध झालें.]

२ इंद्रियाचा स्वामी जो जीवात्मा त्याचाही हा परमात्मा स्वामी आहे.

३ तात्पर्य— ' आकाश व वायु याप्रमाणेंच ब्रह्माची देखील उत्पत्ति होत असेल ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही, असें सिद्ध झालें.

४ ब्रह्मापासून आकाश वगैरे विकाराची उत्पत्ति होते असें आढळतें.

५ जर शंकाकरणाच्या म्हणण्याप्रमाणें ब्रह्म हा विकारच असेल तर त्याचें जें कारण तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे. कारण, विकाराची उत्पत्ति विकारापासूनच होते असा नियम शंकाकरणाचेंच मानला आहे. तसेंच, ब्रह्माच्या कारणाचें जें कारण तें देखील कोणाचा तरी विचारच आहे असे मानावें लागेल. अशा रीतीनें अनवस्था दोष प्राप्त होईल.

तेजोऽ तस्तथा ह्याह ॥ १० ॥

१० (वायू-) पासून तेज (उत्पन्न होतें) कारण

(श्रुति) तसेंच सांगते. (४)

(पूर्वपक्षः—) छांदोग्य उपनिषदामध्ये ' तेजाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सांगितलें आहे. पण तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' (तेजाचें) कारण, वायु आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां अशा रीतीनें तेजाच्या कारणाविषयी श्रुती-मध्ये परस्पर विरोध प्राप्त झाला असतां मी ' असें म्हणतो कीं ' तेजाचें कारण, ब्रह्मच आहे. कशावरून ? अशावरून कीं श्रुतीमध्ये ' हें पूर्वी सतत होतें ' (छां. ६।२।२) असा उपक्रम करून ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) असा उपदेश केला आहे. शिवाय, सर्व वस्तूंची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते असें मानलें तरच ' एका- (ब्रह्मा-) च्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा संभवते. शिवाय, ' हें सर्व जग त्या- (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होतें, त्याचे ठिकाणींच लीन होतें, आणि त्यामुळेच हालचाल पावतें ' (छां. ३।१४।१) ह्या श्रुतीमध्ये कांहीं विशेष सांगितलेला नाही. तसेंच, इतर श्रुतीमध्ये ' ह्या- (ब्रह्मा-) पासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।३) असा उपक्रम करून पुढें ' झाडून सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात ' असेंच सांगितलें आहे. तैत्तिरीय उप-निषदामध्ये देखील ' त्या (आत्मा-) नें तपश्चर्या करून नंतर जें काहीं दिसत आहे तें हें सर्व उत्पन्न केलें ' (तै. ३।६।१) ह्या वाक्यांत कांहीं विशेष सांगितलेला नाही. तेव्हां ' वायूपासून अग्नि (उत्पन्न होतो) ' (तै. २।१।१) ह्या श्रुतीचें तात्पर्य ' वायू-च्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ' असा फक्त क्रम सांगण्याविषयी आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— ह्या वायूपासून तेज उत्पन्न होतें. कशावरून ? अशावरून कीं ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' (तै. २।१।१) ही श्रुति तसेंच सांगत आहे. जर ' तेज हें ब्रह्मापासूनच साक्षात् उत्पन्न होतें, वायूपासून उत्पन्न होत नाही ' असें मानलें, तर ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' (तै. २।१।१) ही श्रुति बाधित

१ पूर्वपक्षी.

२ मूल संस्कृत श्रुतीमध्ये ' वायोः' असें म्हटलें आहे. त्यामध्ये ' वायोः ' आणि ' अग्निः ' अशीं दोन पदे आहेत. त्यापैकी ' वायोः ' ही वायु या शब्दाची पंचमीही होते व पट्टीही होते. पंचमी घेतली तर ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' असा अर्थ होतो, आणि पट्टी घेतली तर ' मागाहून ' हा एक ज्यास्त अध्याहृत शब्द घेऊन ' वायूच्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ' असा अर्थ होतो. आतां बरील श्रुतींना अनुसरून ह्या श्रुतीचा ' वायोः ' ही पट्टी आहे असें समजत ' वायूच्या मागाहून ' असाच अर्थ घ्यावा असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

होईल. शंका:— ‘ ही भुति क्रम दाखविण्याच्या कामी उपयोगी आहे ’ असें मी पूर्वीच म्हटलें आहे. उत्तर:— ‘ असें म्हणता येत नाही. कारण, ‘ त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ’ (तै. २।१।१) ह्या पूर्वीच्या वाक्यामध्ये ‘ उत्पन्न होणें ’ या क्रियेचें अपादान जो आत्मा त्याचा पंचमी विभक्तीनें निर्देश केला आहे. आणि त्या ‘ उत्पन्न होणें ’ या क्रियेचाच येथें संबंध आहे; आणि पुढें देखील ‘ पृथ्वीपासून ओषधी उत्पन्न होतात ’ (तै. २।१।१) ह्या वाक्यामध्ये त्या (‘ उत्पन्न होणें ’ या क्रियेचाच संबंध असून) अपादान या अर्थी पंचमी विभक्ती घातलेली दृष्टीस पडते. तेव्हा यावरून (येथेही) ‘ वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ’ या वाक्यामध्ये ‘ वायूपासून ’ ही अपादान-पंचमाच आहे असें समजेंतें. शिवाय, ‘ वायूच्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ’ या अर्थामध्ये ‘ मागाहून ’ ह्या उपपदाच्या अर्थाशी जो (वायूचा) संबंध आहे तो कल्पित आहे. पण ‘ वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ’ या अर्थामध्ये ‘ पासून ’ या अपादान-कारकाच्या अर्थाशी जो वायूचा संबंध आहे तो पूर्व-सिद्धच आहे. तेव्हा ही श्रुति ‘ तेजाचें कारण वायु आहे ’ असें दाखविते.

शंका:— ‘ त्यानें तेज उत्पन्न केलें ’ ही दुसरी श्रुति ‘ तेजाचें कारण ब्रह्म आहे ’ असेंही दाखविते. (उत्तर:—) ही शंका बरोबर नाही. कारण, ‘ (ब्रह्मापासून) परंपरेनें (तेज) उत्पन्न होतें ’ असें मानलें असतांही त्या भुतीचा विरोध येत नाही. (तो असा:—) ‘ आरंभी ब्रह्मानें आकाश आणि वायु उत्पन्न करून नंतर वायुस्वरूपानें परिणाम पावलेल्या ब्रह्मानें तेज उत्पन्न केलें ’ अशी कल्पना केली असतांही ‘ तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून आहे ’ असें म्हणण्याला काहीं वाध येत नाही. ज्याप्रमाणें

३ ज्या पदार्थापासून दुसरे काहीं कार्य उत्पन्न होतें, तो पदार्थ ‘ उत्पन्न होण ’ या क्रियेचें अपादान होय.

४ तेव्हा, येथेही अर्थातच ‘ वायूपासून ’ असा जो पंचमी विभक्तीनें निर्देश केला आहे तो अपादानाचाच केला आहे असें सिद्ध होतें.

५ यावरून मूळ संस्कृतामध्ये ‘ वायो: ’ ही पद्वी नव्हे असें सिद्ध होतें.

६ म्हणजे मूळचा नाही; कारण त्या संबंधाला ‘ मागाहून ’ हा एक अधिक शब्द अध्याहृत प्यावा लागतो.

७ म्हणजे मूळचाच आहे. कारण, त्या संबंधाला कांहींच अध्याहृत प्यावें लागत नाही. यावरून ‘ वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ’ असाच अर्थ आहे हें सिद्ध होतें. कारण, अध्याहृत शब्द घेऊन नवीन संबंधाची कल्पना करण्यापेक्षा मूळचाच संबंध घेणें हें अधिक संयुक्तिक आहे.

‘तापलेलें दूध हें त्या (गार्डचें-) च कार्य आहे, दही हें त्या (गार्डचें-) च कार्य आहे, आमिक्षा हें तिचेंच कार्य आहे’ इत्यादि म्हणतात तसेंच हें होय. आतां, ‘ब्रह्मच विकार-रूपानें स्थित असतें’ असें ‘त्या-(ब्रह्मा-)नें आपण आपल्याला व्यक्त केले’ (तै.२।७।१) ही श्रुति दाखविते. याप्रमाणेंच स्मृतीमध्ये श्रीकृष्णांनीं ‘बुद्धि, ज्ञान, असंमोह’ (भ. गी. १०।४) इत्यादि उपक्रम करून पुढें असें सांगितलें आहे:—‘पंचमहाभूतांचे हे नानाप्रकारचे पदार्थ माझ्यापासूनच उत्पन्न होतात’ (भ. गी. १०।५), जरी बुद्धि वेगळे पदार्थ प्रत्यक्ष आपआपल्या कारणापासून उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात, तरी ‘सर्व पदार्थ-समुदाय साक्षात् किंवा परंपरेनें ईश्वरापासून उत्पन्न होतो’ (असें म्हणण्यास काहीं हरकत नाही). ह्यावरून उत्पत्तीचा क्रम न वर्णितानें सुसत्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतीचें व्याख्यान झालें. कारण त्या श्रुतीची कोणत्या तरी रीतीनें^१ उपपत्ति करता येते. पण उत्पत्तीचा क्रम सांगणाऱ्या श्रुतीची मात्र अन्य तऱ्हेनें उपपत्ति करता येत नाही. (एका आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ह्या) प्रतिज्ञेला देखील ‘सर्व वस्तू सतापासून उत्पन्न होतात’ एवढ्याच गोष्टीची फक्त जरूर आहे, त्या सर्व वस्तू सतापासून साक्षात् उत्पन्न होतात या गोष्टीची जरूर नाही. तेव्हां (अशा रीतीनें) कोणताही विरोध येत नाही. (१०)

[आतां येवून पांचव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकरावें एकच सूत्र आहे. बारावा:—(सू. ११) ‘उदक हे तेजापासून उत्पन्न होतें’ असें समजावें. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये तसे स्पष्टच सांगितलें आहे].

८ जरी दही हें गार्डपासून साक्षात् उत्पन्न होत नाही, तरी तें गार्डपासून उत्पन्न झालेल्या दुधापासून उत्पन्न होत असल्यामुळे तें गार्डचे परंपरेनें कार्य होते. म्हणून त्या दहाला देखील गार्डचें कार्य म्हणतात.

९ तापलेल्या दुधामध्ये दही घातलें असता जो पदार्थ बनतो त्याला ‘आमिक्षा’ असें म्हणतात. ही आमिक्षा देखील गार्डचें परंपरेनेंच कार्य आहे.

१० तेव्हा ब्रह्मच वायुरूपांनें स्थित असल्यामुळे वायूपासून उत्पन्न झालेल्या तेजाला ‘ब्रह्मापासून तें उत्पन्न झालें’ असें म्हणण्याला काहीं हरकत येत नाही. तात्पर्य—‘वायूपासून तेज उत्पन्न झालें’ असें मानलें असताही ‘हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें’ असें सांगणाऱ्या श्रुती बिलकूल विरुद्ध होत नाहीत.

११ कुशाग्रबुद्धि.

१२ आत्मसाक्षात्कार.

१३ प्रसंगावधान.

१४ ‘सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात’ इत्यादि श्रुतीचें.

१५ सर्व जगाची उत्पत्ति जरी ब्रह्मापासून साक्षात् होत नाही तरी परंपरेनें ती होते या रीतीनें.

१६ ‘सर्व जगाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून साक्षात् होते’ असें पूर्ववस्थ्याच्या म्हणण्याप्रमाणें मानलें तर ‘वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो’ या श्रुतीची कोणत्याही तऱ्हेनें उपपत्ति होत नाही.

आपः ॥ ११ ॥

११ उदक (ह्या तेजापासून उत्पन्न होतें. कारण श्रुति

तसेंच सांगते). (५)

‘ ह्यापासून उत्पन्न होतें, कारण श्रुति तसेंच सांगते ’ (हे मार्गील सूत्रांतील शब्द) येथें अध्याहृत आहेत असे समजावें. उदक हें ह्या तेजापासून उत्पन्न होतें. कारण की, ‘ त्या- (तेजा-) ने उदक उत्पन्न केलें ’ (छां. ६।२।३), ‘ अग्नीपासून उदक (उत्पन्न होतें) ’ (तै. २।१।१) ह्या श्रुती तसेंच सांगत आहेत. आतां, श्रुतीचें वचन प्रत्यक्ष असल्यामुळे येथें जरी संशय घेण्याला जागा नाही, तथापि तेजाची उत्पत्ति सांगितल्यानंतर व पुढें पृथ्वीची उत्पत्ति सांगण्यापूर्वी पंचमहाभूतांपैकीं मधलें जें उदक तें राहून जाईल म्हणून (त्याची उत्पत्ति सांगण्याकरितां) हें सूत्र केलें आहे. (११)

[आता येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बारावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १२) छादोग्य उपनिषदामध्यें उदकापासून अन्नाची उत्पत्ति सांगितली आहे. त्या ठिकाणीं ‘ अन्न या शब्दानें भात वगैरे अन्न घ्यावें, अथवा धान्य घ्यावें, किंवा पृथ्वी घ्यावी ’ असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं भात वगैरे अन्न घ्यावें. कारण, अन्न या शब्दाचा तो अर्थ प्रसिद्ध झाले. अथवा, धान्य घ्यावें. कारण ‘ पाऊस पडला म्हणजे पुष्कळ अन्न होते ’ असे पुढें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आणि ‘ पाऊस पडला असतां धान्य पुष्कळ होते ’ हें प्रसिद्धच आहे. सिद्धात्याचें म्हणणें असे आहे कीं अन्न या शब्दानें पृथ्वीच घेतली पाहिजे. कारण, हे महाभूताच्या उत्पत्तीचें प्रकरण चालू आहे. शिवाय श्रुतीमध्यें पुढें त्या अन्नाचें काळें रूप सांगितलें आहे; आणि तें काळें रूप पृथ्वीलाच योग्य आहे. कारण पृथ्वीचें काळें रूप बहुत ठिकाणीं उपलब्ध होतें. इतर श्रुतीमध्येंही ‘ उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते ’ असे स्पष्टच सांगितलें आहे. तेन्हा या वरील कारणावरून ‘ अन्न या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ न घेता पृथ्वी हाच अर्थ घ्यावा ’ असे सिद्ध झालें. तसेंच अन्न हें पृथ्वीचाच विकार असल्यामुळे ‘ पाऊस पडला असता पुष्कळ अन्न होते ’ हे वाक्यही विरुद्ध होत नाही]

पृथिव्यधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः ॥ १२ ॥

१२ प्रकरण, रूप आणि इतर श्रुती यांवरून (अन्न म्हणजे)

पृथ्वी- (च होय). (६)

अशी श्रुति आहेः—‘ त्या उदकानें ईक्षण केलेंः— आपण पुष्कळ व्हावें, आपण प्रजा उत्पन्न करान्या. नंतर त्यानें अन्न उत्पन्न केलें ’ (छां. ६।२।४). या ठिकाणीं

१ तेन्हा अर्थातच हें सूत्र करण्याचें काही कारण दिसत नाही असा संकायाचा अभिप्राय आहे.

असा संशय येतो की, येथील 'अन्न' या शब्दानें व्रीहि, यव वगैरे (धान्ये) ध्यावी, किंवा भक्षण करण्यास योग्य असे भात वगैरे ध्यावे, अथवा पृथ्वीच ध्यावी. (आतां पूर्वपक्षी म्हणतो की) येथें 'अन्न' या शब्दानें व्रीहि, यव वगैरे किंवा भात वगैरे ध्यावे. कारण, त्या अर्था 'अन्न' हा शब्द लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे. 'तेव्हां ज्या ज्या ठिकाणी वृष्टि होते, त्या त्या ठिकाणीच बहुत अन्न उत्पन्न होतें' (छां. ६।२।४) हा वाक्यशेष देखील ह्याच अर्थाचें दृढीकरण करतो. कारण, वृष्टि झाली असतां व्रीहि, यव वगैरेच बहुत उत्पन्न होतात, पृथ्वी उत्पन्न होत नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— उदकापासून उत्पन्न झालेली पृथ्वीच येथें 'अन्न' या शब्दानें घेतली पाहिजे. कशावरून? प्रकरणावरून, रूपावरून, आणि इतर श्रुतीवरून. प्रथमतः 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें', 'त्यानें उदक उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३) ह्या श्रुतीवरून 'येथें महाभूतांच्या संवधाचेंच प्रकरण चालूं आहे' असें समजतें. तेव्हां (उदकानंतर) ओढ्यानेंच आलेली महाभूतांपैकी पृथ्वी सोडून एकाएकीच ('अन्न' या शब्दानें) व्रीहि वगैरे ध्यावे हें बरोबर नाही. तसेंच 'जें काळें रूप तें अन्नाचें आहे' (छां. ६।४।१) ह्या वाक्य-शेषामध्ये देखील पृथ्वीला योग्य असेंच रूप (सांगितले) दृष्टीस पडतें. कारण 'भक्षण करण्यास योग्य अशा भात वगैरेचें काळें रूपच असतें' असा नियम नाही. तसेंच, 'व्रीहि वगैरेचें देखील (काळें रूपच असतें' असाही नियम) नाही. शंकाः— पृथ्वीचें देखील काळें रूपच असतें; असाही नियम नाही. कारण, (एखादी) जमीन दुधासारखी पांढरी दृष्टीस पडते. आणि एखादी जमीन विस्तारासारखी लाल दृष्टीस पडते. (उत्तरः—) हा दोष (आमचेवर) येत नाही. कारण, (श्रुतीमध्ये पृथ्वीचें काळें रूप आहे असें जें म्हटलें आहे तें त्या रूपाचें जें) बाहुल्य त्याला अनुलक्षून म्हटलें आहे. कारण, जसें पृथ्वीचें काळें रूप बहुत ठिकाणी उपलब्ध होतें, तसें तिचें पादरें आणि तांबडें रूप बहुत ठिकाणी उपलब्ध होत नाही. (शिवाय), पौराणिक लोक देखील 'रात्र ही पृथ्वीची छाया आहे' असें म्हणतात; आणि रात्र तर काळी अशी भासते. तेव्हां पृथ्वीचें रूप काळें आहे हें म्हणणें योग्यच आहे. इतर श्रुतीमध्ये देखील येथल्यासारखेंच (महाभूतांच्या उत्पत्तीचे) प्रकरण सुरू करून त्यामध्ये 'उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते' (तै. २।१।१) असेंच म्हटलें आहे. तसेंच 'उदकाची जी साय होती, ती कठिण झाली आणि तीच पृथ्वी झाली' (वृ. १।२।२) अशीही श्रुति आहे. आतां, व्रीहि वगैरेची जी उत्पत्ति होते ती पृथ्वी-

पासून होते असे ' पृथ्वीपासून ओषधी उत्पन्न होतात, ओषधीपासून अन्न उत्पन्न होते ' (तै. २।१।१) ही श्रुति दाखविते. ह्याप्रमाणे (' अन्न ' या शब्दाचा अर्थ) ' पृथ्वी- ' च आहे असे प्रतिपादन करणारे प्रकरण वगैरे असतांना त्या शब्दाचा ' ब्रीहि वगैरे ' हा अर्थ कोटून घ्यानांत येईल ? (' अन्न ' शब्दाची ब्रीहि वगैरे या अर्था जी) प्रसिद्धि (आहे ती) देखील प्रकरण वगैरे-वरूनच बाधित होते. वाक्यशेष देखील अन्न वगैरे पदार्थ पार्थिव असल्यामुळे त्याच्या द्वाराने ' उदकापासून पृथ्वीच उत्पन्न होते ' असे सुचवितो असे जाणावे. तेव्हा (प्रकृत श्रुतीमध्ये) ' अन्न ' या शब्दाने ' पृथ्वी ' च घ्यावी असे सिद्ध झाले. (१२)

[आता येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेरावे एकच सूत्र आहे. सारांश.— (सू० १३) ' आकाश वगैरे महाभूतापासून जी वायु वगैरेची उत्पत्ति सांगितली आहे, ती परमात्म्याच्या संबंधामुळे होते किंवा स्वतंत्र रीतीने होते ' असा संशय येतो. पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, द्यात परमात्म्याचा काही संबंध नाही. कारण, श्रुतीमध्ये तो दाखविला नाही. आता ' आकाश वगैरे अचेतन आहेत ' असे मान समजू नये. कारण, ईक्षण वगैरे जे चेतनाचे धर्म ते श्रुतीमध्ये आकाश वगैरेच्या ठिकाणी दाखविले आहेत. सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की ह्या उत्पत्तीमध्ये परमात्म्याचा संबंध आहे. कारण, आकाश वगैरे सर्व वस्तूंमध्ये परमात्म्याचा अंतर्भावामुळे संबंध आहे. शिवाय, ' सर्व वस्तूंची उत्पत्ति परमात्म्यापासून होते ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. शिवाय, आकाश वगैरे वस्तू अचेतन असल्यामुळे त्यांच्यापासून स्वतंत्र रीतीने वायु वगैरेची उत्पत्ति संभवत नाही. आता, श्रुतीमध्ये जे चेतनाचे ईक्षण वगैरे धर्म आकाश वगैरेच्या ठिकाणी दाखविले आहेत, ते बास्तविक रीतीने आकाश वगैरेचे नव्हेतच. तर ' आकाश वगैरे वस्तूंमध्ये अंतर्भावामुळे अलगत्या परमात्म्याचेच आहेत ' असे समजावे.]

तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात्सः ॥ १३ ॥

१३ तो (परमात्मा-) च त्या त्या (कार्या-) चे ध्यान

करून (ते ते कार्य उत्पन्न करतो). कारण, (श्रुती-

मध्ये) त्याचे चिन्ह दृष्टीस पडते. (७)

‘ ही आकाश वगैरे पंचमहाभूते स्वतःच आपआपल्या विकाराना उत्पन्न करतात, अथवा परमात्माच त्या त्या (पंचमहाभूतांच्या) स्वरूपाने राहत असून त्या त्या

२ जरी ' अन्न ' शब्दाचा ' ब्रीहि, यव वगैरे ' अर्थ प्रसिद्ध आहे, तरी तो येथे घेता येत नाही. कारण, तो अर्थ प्रकरणाला सोडून आहे असे यावरून सिद्ध होते.

३ ' पाऊल पडला असा ब्रीहि, यव वगैरे पार्थिव पदार्थ उत्पन्न होतात ' असे ज्याअर्थी ह्या वाक्यशेषामध्ये सांगितले आहे त्याअर्थी ' उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते ' असे दाखविण्याचा ह्या वाक्यशेषाचा उद्देश आहे असे मानले तरी ह्या वाक्यशेषावर सिद्ध होत नाही असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

विकारांचें ध्यान करून त्यांना उत्पन्न करतो ' असा येथें संशय येतो. (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हीं पंचमहाभूतें) स्वतःच (आपआपल्या) विकारांना उत्पन्न करतात. कशावरून ? अशावरून कीं ' आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो, वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' (तै. २।१।१) इत्यादि श्रुती ' पंचमहाभूतांना स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति आहे ' असें सांगतात. शंकाः— ' अचेतन पदार्थांना स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति नाही ' असें पूर्वी (अ. २ पा. २ सू. १-२) सांगितलें आहे. उत्तरः— हा दोष (आमचेवर) येत नाही. कारण, ' त्या तेजानें ईक्षण केलें, त्या उदकानें ईक्षण केलें ' (छां. ६।२।४) ह्या श्रुतीमध्ये पंचमहाभूतें देखील चेतन आहेत असें सांगितलें आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— तो परमात्माच त्या त्या (पंचमहाभूतांच्या) स्वरूपानें राहून त्या त्या विकारांचें ध्यान करून त्यांना उत्पन्न करतो. कशावरून ? ह्या- (परमात्म्या-) चें चिन्ह दृष्टीस पडतें यावरून. उदा०— ' जो पृथ्वीमध्ये राहून पृथ्वीच्या आंत आहे, ज्याला पृथ्वी जाणांत नाही, ज्याचें पृथ्वी हें शरीर आहे, जो पृथ्वीच्या आंत राहून तिचें नियमन करतो ' (बृ. ३।७।३) इत्यादि श्रुती ' पंचमहाभूतें हीं चेतनानें अधिष्ठित झालीं म्हणजेच प्रवृत्त होतात ' असें दाखवितो. तसेंच, ' ह्या (आत्म्या-) नें इच्छा केलीः— मीं पुष्कळ व्हांवें, मीं प्रजा उत्पन्न कराव्या ' (तै. २।६।१) असा उपक्रम करून पुढें ' तो सत् आणि त्यत् झालौ, त्यानें आपण आपल्याला व्यक्त केलें ' (तै. २।६।१) या वाक्यांत ' तो परमात्माच सर्वांचा आत्मा आहे ' असें श्रुति दाखविते. आतां, जें श्रुतीमध्ये ' उदकानें आणि तेजानें ईक्षण केलें ' असें सांगितलें आहे तें (त्या उदक आणि तेज यांमध्ये) परमात्म्याचा प्रवेश असल्यामुळेच सांगितलें आहे असें समजावें. कारण ' ह्या- (परमात्म्या-) हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही ' (बृ. ३।७।२३) ह्या श्रुतीमध्ये (आत्म्याहून) दुसरा कोणी ईक्षण करणारा नाही असें सांगितलें आहे. शिवाय, ' ह्या- (आत्म्या-)

१ कारण, ह्या श्रुतीमध्ये ' परमात्म्याच्या साहाय्यानें वायु उत्पन्न होतो व अग्नि उत्पन्न होतो ' असें सांगितलें नाही.

२ ह्या श्रुतीमध्ये ईश्वराचें ' अंतर्धामित्व ' म्हणजे आंत राहून नियमन करणें हें चिन्ह दृष्टीस पडतें. आतां ज्याअर्थी ईश्वर हा आकाश वगैरे सर्व पदार्थांच्या आंत राहून त्या सर्वांचें नियमन करतो, त्याअर्थी तोच सर्व कार्यें उत्पन्न करतो असें अर्थांतच त्याच्या अंतर्धामित्वरूप चिन्हावरून सिद्ध होतें.

३ ' सत् ' म्हणजे मूर्तिमान वस्तू आणि ' त्यत् ' म्हणजे मूर्तिरहित वस्तू; ' ह्या सर्व वस्तू तो परमात्माच झाला ' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे.

ने ईक्षण केलें:- मीं पुष्कळ व्हावे, मीं प्रजा उत्पन्न कराव्या ' (छां. ६।२।३) ही श्रुतीवरून सद्रूपी जो ईक्षण करणारा परमात्मा त्याचेंच प्रकरण सुरू आहे असें समजतें. (१३)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौदावें एक सूत्र आहे. या अधिकरणामध्ये महाभूतांच्या प्रलयाविषयी विचार केला आहे. सारांश:- (सू. १४) ' सर्व भूतांचा ब्रह्मामध्येच लय होतो ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें असल्यामुळे त्या भूतांच्या प्रलयाविषयी ' अमुक पदार्थाचा अमुक पदार्थामध्ये लय होतो ' असा कांहीं क्रम नाही. किंवा भूतांच्या उत्पत्तीविषयी श्रुतीमध्ये क्रम सांगितला असल्यामुळे प्रलयाविषयीही तोच घेतला पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, उत्पत्तीच्या क्रमाच्या उलट प्रलयाचा क्रम आहे. कारण, जिना उतरण्याचा क्रम चढण्याच्या क्रमापेक्षा उलट असतो. शिवाय ' मृत्तिकेपासून उत्पन्न झालेल्या घट घोरेंचा मृत्तिकेमध्येच लय होतो ' असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो, त्यापासून तेज, त्यापासून जल, त्यापासून पृथ्वी अशा क्रमानें उत्पन्न झालेलीं महाभूतें त्याच्या उलट क्रमानें लय पावतात. म्हणजे पृथ्वीचा जलामध्ये लय होतो, त्याचा तेजामध्ये, त्याचा वायूमध्ये आणि त्याचा आकाशामध्ये लय होतो. स्मृतीमध्येही असाच क्रम सांगितला आहे.]

विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च ॥ १४ ॥

१४ (परंतु प्रलयाचा) क्रम (उत्पत्तीच्या क्रमाहून)

उलट आहे. आणि (हें) रास्त- (च) आहे. (८)

पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीच्या क्रमाविषयी विचार केला. आतां येथून (त्यांच्या) प्रलयाच्या क्रमाविषयी विचार कर्तव्य आहे. आतां येथें प्रश्न असा आहे कीं पंचमहाभूतांचा प्रलय-हा अनियमित क्रमानें होतो किंवा उत्पत्तीच्या क्रमानें होतो अथवा त्या (उत्पत्तिक्रमा-) च्या उलट क्रमानें होतो. पंचमहाभूतांची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हे तिन्हीही ब्रह्माच्याच स्वाधीन आहेत असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. उदा:- ' ज्या- (ब्रह्मा-) पासून हीं (पंचमहा-) भूतें उत्पन्न होतात, व ज्यामुळे तीं उत्पन्न होऊन वृद्धिंगत होतात, आणि ज्यामध्ये तीं जाऊन लीन होतात ' (तै. ३।१।१). आतां (पूर्वपक्षी म्हणतो कीं अमस्याचाच लय पूर्वी होतो असें मानण्याविषयी कांहीं) विशेष (कारण) नसल्यामुळे (प्रलयाचा क्रम) अनियमितच आहे. अथवा, ' प्रलयाचा क्रम कोणता आहे ' याविषयी मनुष्याला आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां तो मनुष्य श्रुतीमध्ये उत्पत्तीचा क्रम प्रत्यक्ष सांगितलेला पाहून ' प्रलयाचा देखील तोच क्रम असेल ' असें अनुमान करील.

४ तेव्हां ह्या परमात्म्याच्या प्रकरणामध्ये जें ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' असें म्हटलें आहे, त्याचा अर्थ ' त्या परमात्म्यानें तेजाच्या रूपानें ईक्षण केलें ' अशाच मानला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:- (भूतांच्या) प्रलयाचा क्रम हा त्यांच्या उत्पत्तीच्या क्रमाहून उलटच असणे योग्य आहे. कारण, लोकामध्ये असे दृष्टोत्पत्तीस येते की ज्या क्रमात (मनुष्य) जिना चढून (वर) जातो, त्याच्याहून उलट क्रमाने तो (खाली) उतरतो. शिवाय, मृत्तिकेपासून उत्पन्न झालेले घट, शराव वगैरे पदार्थ नाश पावतेवेळी मृत्तिकेमध्ये लीन होतात. तसेच, उदकापासून उत्पन्न झालेले बर्फ, गारा वगैरे पदार्थ (नाश पावतेवेळी) उदकामध्ये लीन होतात. तेव्हा उदकापासून उत्पन्न झालेली पृथ्वी (आपल्या) स्थितीचा काळ संपला असता उदकामध्येच लीन होते. तसेच, तेजापासून उत्पन्न झालेले उदक तेजामध्येच लीन होते हे रास्तच आहे. अशा क्रमाने सर्व कार्यांचा समुदाय हा सूक्ष्म आणि अधिक सूक्ष्म अशा (आपल्या) अगदी जवळच्या जवळच्या कारणामध्ये लीन होत होत (शेवटी) अत्यंत सूक्ष्म असे जे मूलकारण ब्रह्म त्यामध्ये लीन होतो असे जाणावे. कारण, कार्य हे आपले स्वतःचे कारण सोडून देऊन आपल्या कारणाच्या कारणामध्ये लीन होते असे मानणे रास्त नाही.

सृष्टीमध्ये देखील त्या त्या ठिकाणी उत्पत्तिक्रमाच्या उलटच प्रलयाचा क्रम दाखविला आहे. उदा०—‘ हे देव्ये ! जगाला आधारभूत जी पृथ्वी ती उदकामध्ये लीन होते, उदक तेजामध्ये लीन होते; आणि तेज वायूमध्ये लीन होते ’ इत्यादि. आता हा उत्पत्तिक्रम भ्रुतीमध्ये उत्पत्तीच्याच प्रकरणामध्ये सांगितला असल्यामुळे प्रलयाला तो क्रम लावता येत नाही. शिवाय, हा (उत्पत्तिक्रम प्रलयाला) अयोग्य असल्यामुळे त्याची

१ तेव्हा याप्रमाणेच ‘ ज्या क्रमाने कार्य उत्पन्न होत जातात त्याच्या उलट क्रमानेच ती लीन होत जातात ’ असे सिद्ध होते.

२ मृत्तिका हे घटाचे कारण आहे. तें सूक्ष्म आहे. कारण, कार्यविधां कारण हे सूक्ष्मच असते. म्हणूनच कारणाचा कार्यामध्ये प्रवेश होतो. तसेच, पृथिवीचे जल हे जे कारण ते देखील पृथिवीविषा सूक्ष्मच आहे. (अ. २ पा. २-सू. १६ पृ. १४७ टी. १ पहा.) परंतु ज्याप्रमाणे घटामध्ये मृत्तिका स्पष्ट उपलब्ध होते, त्याप्रमाणे पृथिवीमध्ये जल हे स्पष्ट उपलब्ध होत नसल्यामुळे ते जल पृथिवीचे अधिक सूक्ष्म कारण आहे असे जाणावे.

३ मृत्तिकारूप पृथिवीपासून उत्पन्न झालेला घट हा आपल्या कारणामध्येच म्हणजे मृत्तिकारूप पृथिवीमध्येच लीन होतो, मृत्तिकारूप पृथिवीचे जे जलरूप कारण त्यामध्ये लीन होत नाही, असेच मानावे लागते. कारण, घटाचा नाश झाला असता तेथे मृत्तिकेच दृष्टीस पडते, जल दृष्टीस पडत नाही. यावरून कार्य हे आपल्या स्वतःच्या कारणामध्येच लीन होते असे सिद्ध होते.

४ जर सृष्टीचा क्रम प्रलयाला लावला तर आकाशाचा वायूमध्ये लय होतो असे मानावे लागेल. परंतु तसे मुळीच मानता येत नाही. कारण, वायु हे आकाशाचे कार्य असल्यामुळे आकाशाचा नाश झाला असता वायूची एक छगमखी स्थिति होणार नाही. तेव्हा वायु हे कार्य कायम असून त्यामध्ये आकाशरूपी कारणाचा लय होतो असे मानता येत नाही असे सिद्ध झाले.

उत्पन्न होतात आणि मागून भूतें. उत्पन्न होतात असें मानावें, अथवा पूर्वी भूतें, उत्पन्न होतात आणि मागून इन्द्रियें उत्पन्न होतात असें मानावें याविषयी तूं दाखविलेल्या आथर्वण श्रुतीमध्ये कांहीं खुलासा केलेला नाही. कारण त्या श्रुतीमध्ये इन्द्रियांचा आणि भूतांचा फक्त क्रमानें निर्देश केला आहे; त्यांची क्रमानें उत्पत्ति सांगितली नाही. तसेंच, इतर ठिकाणी 'देखील भूतांच्या उत्पत्तिक्रमाहून इन्द्रियांचा उत्पत्तिक्रम पृथक्च सांगितलेला आहे. उदा०:— 'प्रजापतीच खरोखर पूर्वी हें (सर्व) होतें; त्यानें आपलें ईक्षण केलें; त्यानें मन उत्पन्न केलें; तें मनच (पूर्वी एकटें) होतें; त्यानें आपलें ईक्षण केलें; त्यानें वाणी उत्पन्न केली.' तेव्हां भूतांच्या उत्पत्तिक्रमाचा (कोणत्याही तऱ्हेनें) भंग होत नाही (असें सिद्ध झालें); (१५).

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये 'देखलें एकच सून आहे. 'सारांशः— (सू. १६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवदत्त जन्मला, देवदत्त मेला ' इत्यादि व्यवहार होत असल्यामुळे आणि जातकर्म वगैरे संस्कार सांगितले असल्यामुळे जीवाला उत्पत्ति आणि प्रलय आहेत. सिद्धांत्याचे म्हणणें असें आहे कीं हे व्यवहार आणि संस्कार शरीरासंबंधानें आहेत. तात्पर्य, 'शरीर उत्पन्न झाले असतां त्याबरोबर जीव नवीन उत्पन्न होत नाही; आणि शरीराचा नाश झाला असतां त्याचे बरोबर जीवाचा नाशही होत नाही ' असें समजावें.]

चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावितात् ॥१६॥

१६ चराचरं (वस्तू-) च्या संबंधानें (' तो जन्मला, तो मेला ') हा व्यवहार (मुख्य) आहे. पण (जीवा-
संबंधानें हा व्यवहार) गौण आहे. कारण (त्याचें)
अस्तित्व त्या- (शरीरा-) च्या अस्तित्वावर
अवलंबून आहे. (१०)

'देवदत्त जन्मला, देवदत्त मेला ' अशा प्रकारच्या द्यौकृत व्यवहारांवरून आणि ' जातकर्म ' वगैरे संस्कार सांगितले असल्यावरून ' जीवाला देखील उत्पत्ति-

७ 'हृदयमान जे हें सर्व स्थूल जग तें पूर्वी प्रजापतित्वरूप होतें, म्हणजे सूक्ष्मभूतस्वरूप होतें. नंतर त्यानें मन उत्पन्न केलें. नंतर त्या मनाने वाणी उत्पन्न केली ' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. ह्या श्रुतीवरून ' पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीनंतर मन वगैरेची उत्पत्ति होते ' असें सिद्ध होतें.

१ मनुष्य, पशु, वगैरेचें जें शरीर तें 'चर' होय. यालाच ' जंगम शरीर ' म्हणतात. आणि वृक्ष, पक्षी वगैरेचें जें शरीर तें 'अचर' होय. यालाच ' स्थावर शरीर ' म्हणतात.

२ मनुष्य उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याला 'जातकर्म' म्हणून एक संस्कार सांगितला आहे. तसेंच मनुष्य मृत झाल्याबरोबर त्याला 'अंत्येष्टि' म्हणून एक संस्कार सांगितला आहे. आतां जर जीवाच्याला उत्पत्ति व नाश नसतील, तर त्याला हे संस्कार सांगितलेले संभवणार नाहीत, तेव्हां यावरून जीवाच्याला उत्पत्ति व नाश आहेत असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

‘प्रलय आहेत’ अशी ‘एखाद्याला म्रान्ति उत्पन्न होईल. म्हणून तिचें आम्ही निराकरण करतो:—

जीवाला उत्पत्तिप्रलय नाहींत. कारण, (तसें मानलें तरच) जीवाचा शास्त्रा-
मध्यें सांगितलेल्या फलाशी संबंध जुळेल. जर जीवाचा शरीरामागून नाश होत असेल तर
इष्ट वस्तूची प्राप्ति आणि अनिष्ट वस्तूचा परिहार हे अन्य शरीरामध्यें व्हावे यासाठीं जे
शास्त्रामध्यें विधिप्रतिषेध सांगितले आहेत ते फुकट होतील. शिवाय भुतीही आहे:— ‘जीवानें
सोडलेलें हें (शरीर-) च खरोखर नष्ट होतें, जीव नष्ट होत नाहीं’ (छां ६।१।१३)-
शंका:— ‘तो जन्मला, तो मेला’ हां लौकिक व्यवहार जीवासंबंधानें होतो असें मीं वर
दाखविलें आहे. (उत्तर:—) दाखविलें आहेस खरें; पण हा जन्ममरणाचा व्यवहार
जीवासंबंधानें गौण आहे. (शंका:—) मग हा (व्यवहार) कोणाच्या संबंधानें मुख्य
आहे, की ज्यामुळें (तो व्यवहार जीवासंबंधानें) गौण आहे असें म्हणता येईल ?
उत्तर:— चराचर (वस्तू-) च्या संबंधानें (हा व्यवहार) मुख्य आहे. जन्म व मरण हे
शब्द स्थावर आणि जगम अशा शरीराच्या संबंधानें (मुख्य) आहेत. कारण, स्थावर
आणि जगम अशा वस्तूच उत्पन्न होतात आणि नष्ट होतात म्हणून त्याच्या संबंधानें
जन्म आणि मरण हे शब्द मुख्य असून (ते शब्द) त्या (स्थावरजंगम वस्तूच्या)
ठिकाणीं राहणाऱ्या जीवात्म्याला गौण रीतीनें लाविले आहेत. कारण, त्या- (शरीरा-)
च्या अस्तित्वावरच (जन्म व मरण या शब्दांचें) अस्तित्व अवलंबून आहे, जेव्हा शरीराचे
प्रादुर्भावे आणि तिरोभाव होतात, तेव्हाच जन्म आणि मरण हे शब्द उपयोगात येतात;
जेव्हा ते होत नाहींत तेव्हा (हे शब्द उपयोगात येत) नाहींत. कारण, शरीराशीं संबंध
शब्दावाचून ‘जीव जन्मला किंवा मेला’ असें म्हटलेलें कोठेंही आढळून येत नाहीं.

३ ‘आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा म्हणजे स्वर्गलोकामध्यें चागलें शरीर प्राप्त होऊन देवासारखें
सुख व्हावें असें इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें यश करावा’ असा विधि आहे. परंतु जर शरीराच्या मागोमाग
जीवाचाही नाश होईल, तर मनुष्यानें यश केला तरी त्याला स्वर्ग प्राप्त होण्याचा संभव नसल्यामुळें
हा विधि फुकट होईल. तसेंच, ‘आपल्याला नरक प्राप्त न व्हावा म्हणजे चाईट शरीर प्राप्त होऊन
नरकातील यातना न व्हाव्या असें इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें ब्रह्महत्या बोरे चाईट कर्मे करूं नयेत’
असा निषेध आहे. परंतु, जर शरीराच्या मागोमाग जीवाचाही नाश होईल, तर चाईट कर्मे केलीं
तरी त्याला नरक प्राप्त होण्याचा संभव नसल्यामुळें हा निषेध फुकट होईल.

४ शरीर दृष्टिगोचर होणें (उत्पत्ति).

५ शरीर दृष्टीच्या आढ होणें (नाश).

प्रलयाला जरूरही नाही. कारण जोंपर्यंत कार्य कायम आहे तोंपर्यंत कारणाचा नाश होतो असे मानणे योग्य नाही. कारण, कारणाचा नाश झाला असता कार्य राहूच शकणार नाही. पण कार्याचा नाश झाला असता कारण मात्र राहू शकते. कारण, मृत्तिका वगैरेच्या ठिकाणी असे दृष्टोत्पत्तीस येते. (१४)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंधरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं पूर्वाच्या अधिकरणामध्ये सांगितलेला जो आकाश वगैरे वस्तूंच्या उत्पत्तीचा आणि प्रलयाचा क्रम तो बरोबर नाही. कारण त्यामध्ये इंद्रिय, मन व बुद्धि यांचा संग्रह केलेला नाही. आणि तो तर अवश्य कोठें तरी केला पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' इंद्रियां वगैरे भूतांचे विकार आहेत ' असें छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळे त्या इंद्रिय वगैरेचे उत्पत्ति आणि प्रलय निराळे सांगावयाला नकोतच. आतां जर कदाचित् ते भूतांचे विकार मानले नाहीत तर त्यांचा भूतांच्या पूर्वी किंवा भूतांच्या मागून कोठेंही संग्रह करता येतो. एकंदरीत ' पूर्वाच्या अधिकरणामध्ये सांगितलेल्या क्रमाचा भंग होत नाही ' असें सिद्ध झाले.]

अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात् ॥ १५ ॥

१५ ' विज्ञान आणि मन (यांचे-) मध्येच (कोठें तरी) -

क्रमानें (उत्पत्ति आणि लय मानले पाहिजेत.)

कारण त्यां- (च्या अस्तित्वा-) चीं चिन्हें

आहेत ' असें म्हणशील तर तसें नाही.

कारण कांहीं भेद नाही. (९)

पंचमहाभूतांचे लय आणि उत्पत्ति हे उलट आणि सुलट अंशा क्रमानें होतात. असें पूर्वी सांगितलें. तसेंच, सृष्टीचा आरंभ आत्म्यापासून आहे आणि प्रलयाचा शेवट (देखील) आत्म्यामध्येच आहे असेंही सांगितलें. आतां (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं) श्रुतिस्मृतीमध्ये इंद्रियांसहवर्तमान मन आणि बुद्धि यांचें अस्तित्व प्रसिद्ध आहे. कारण, ' बुद्धि हा सारथि आहे असें जाण; तसेंच, मन हा लगाम आहे ' असें जाण; इंद्रियांना घोडे म्हणतात ' (का. ३।३) इत्यादि चिन्हें दृष्टीस पडतात. तेव्हां त्यांचेही (वरील वस्तूंच्या) मध्येच कोठ तरी क्रमानें उत्पत्ति आणि प्रलय मानले पाहिजेत. कारण सर्व वस्तूंचा समुदाय ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो असें (तुम्हीच) मानलें

५ घटरूपी कार्याचा नाश झाला असताही मृत्तिका हें त्याचें कारण कायमच अवलेलें दिसून येतें. यावरून ' कार्याचा लय कारणामध्येच होतो ' असें उत्पत्ति-क्रमाच्या उलटच मानणें बरोबर आहे असें सिद्ध होतें.

१ बुद्धि.

२ आणि तसें मानलें म्हणजे ' आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें, नंतर त्या आकाशापासून वायु, नंतर त्यापासून तेज, नंतर त्यापासून जल, त्यापासून पृथिवी ' इत्यादि जो क्रम तैत्तिरीय

आहे. शिवाय, आपर्षण भुतींतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये पंचमहाभूतांच्या आणि आत्म्याच्या मध्ये इंद्रियांचा निर्देश केला आहे. उदा०—‘हा (आत्म्या-) पासून प्राण उत्पन्न होतो. तसेंच, मन, सर्व इंद्रिये, आकाश, वायु, तेज, उदक आणि सर्व वस्तूना धारण करणारी पृथ्वी (हे पदार्थ उत्पन्न होतात)’ (मुं. २।१।३). तेव्हा यामुळे पूर्वी सांगितलेला जो पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीचा आणि प्रलयाचा क्रम त्याचा भंग होऊन लागेल.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हें तज्ञें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (पूर्वी सांगितलेल्या उत्पत्तिक्रमामध्ये) कांहींच फेरफार होत नाहीं. कारण, इंद्रिये हीं जर भूतांचाच विकार आहेत तर भूतांचे जे उत्पत्तिप्रलय तेच त्यांचे उत्पत्तिप्रलय होत. म्हणून त्यांच्या (उत्पत्तिप्रलयांकरितां) एखादा निराळा क्रम सोडून काढण्याची जरूर नाहीं. आतां इंद्रिये हीं भूतांचाच विकार आहेत अशाविषयी पुढील श्रुतींत चिन्ह आढळतेंः— ‘हे सोम्य ! मन हें अन्नमय आहे, प्राण हा उदकमय आहे, वाणी ही तेजोमय आहे’ (छां. ६।५।४) इत्यादि. आतां कांहीं ठिकीणीं भूतांचा आणि इंद्रियांचा पृथक् उल्लेखही केलेला आढळतो. पण तो ‘ब्राह्मणपरिव्राजक’-न्यायानें केलेला आहे असें समजावें.

आतां, इंद्रिये हीं भूतांचा विकार नव्हेत (असें जरी तूं मानशील) तरी देखील भूतांच्या उत्पत्तिक्रमामध्ये इंद्रियांमुळे कांहींच फेरफार होत नाहीं. कारण, पूर्वी इंद्रिये

उपनिषदामध्ये सांगितला आहे त्याचा भंग होईल. कारण आत्मा, आकाश, वायु वगैरे पदार्थांपैकी ज्या दोन पदार्थांमध्ये हे बुद्धि वगैरे पदार्थ घालून, त्या दोन पदार्थांचा कार्यकारणभाव नाहीं असेंच म्हणावें लागेल.

३ कारण हा मुंडकोपनिषदावरून ‘पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीच प्राण, मन वगैरे पदार्थ आत्म्यापासून उत्पन्न झाले’ असें सूचित होत असल्यामुळे ‘आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झाले’ हा क्रम सोडावा लागतो. आणि हा उत्पत्तीचा क्रम सोडला म्हणजे त्याच्या उलट असलेला जो प्रलयाचा क्रम तोही अर्थातच सोडला पाहिजे.

४ तेव्हा अन्न हा पृथिवीचाच विकार असल्यामुळे मन देखील पृथिवीचाच विकार आहे असे यावरून सिद्ध होतें.

५ पूर्वी पूर्वपक्षानें दाखविलेल्या मुंडक उपनिषदामध्ये.

६ परिव्राजक म्हणजे संन्यासी. हाही ब्राह्मणच असल्यामुळे ब्राह्मणाचा निर्देश केला असता तेथे वस्तुतः परिव्राजकाचा निराळा निर्देश करण्याचें काहीं कारण नाहीं, तरी परिव्राजकाचे इतर ब्राह्मणापेक्षा काहीं विशेष सामर्थ्य असल्यामुळे सर्व ब्राह्मणांचा ‘ब्राह्मण’ शब्दाने निर्देश केला असूनही परिव्राजकाचा निराळा निर्देश करण्याची बहिर्वाट आहे. यालाच ‘ब्राह्मण परिव्राजक-न्याय’ म्हणतात. त्याप्रमाणेच येथेही जरी मन हे घट, पट वगैरेप्रमाणे पृथिवीच आहे, तरी त्याचें घट, पट वगैरेपेक्षा काहीं विशेष सामर्थ्य उपलब्ध होत असल्यामुळे पृथिवीचा निर्देश केला असूनही मुद्दाम मनाचा निराळा निर्देश केला आहे असे समजावें.

शिवाय, शरीराचा संयोग आणि वियोग यांवरच जन्म व मरण हे शब्द अवलंबून आहेत. असें श्रुतीही दाखविते. उदा०:— ‘ तो हा पुरुष जन्म पावणारा म्हणजे शरीराप्रत प्राप्त होणारा, आणि मरण पावणारा म्हणजे शरीरापासून दूर होणारा ’ (बृ. ४।३।८). आता ‘ जातकर्म ’ वगैरे जे संस्कार सांगितले आहेत ते देखील शरीराच्या प्रादुर्भावालाच अनुसरून सांगितले आहेत असें समजावें. कारण, जीवाचा प्रादुर्भाव संभवतच नाही. ज्याप्रमाणें परमात्म्यापासून आकाश वगैरेची उत्पत्ति होते, त्याप्रमाणें परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्ति होते किंवा नाही हें पुढील सूत्रामध्ये (सूत्रकार) सांगणार आहेत. ह्या सूत्रामध्ये (सूत्रकारांनी) फक्त इतकेंच सांगितलें आहे कीं जे उत्पत्तिप्रलय ठोकळ मानात जीवाला आहेत असें छोक म्हणतात ते वास्तविक शरीराला आहेत, जीवाला नाहीत. (१६)

[आता येणून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सतरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी शरीरावरच जीवाचे उत्पत्ति व नाश होत नसतील तरी ‘ स्वतंत्र रीतीनें आकाश वगैरेप्रमाणें परमात्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात ’ असें मानलें पाहिजे कारण, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये ठिण्याचा दृष्टांत देऊन जीवाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. शिवाय, ‘ जीव हे स्वतंत्र तऱ्हें म्हणून आहेत, ते परमात्म्यापासून उत्पन्न होत नाहीत ’ असें मानलें असता ‘ परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें. ’ ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही. तसेंच, जीव हे विभक्त असल्यामुळें ते पूर्वी सातव्या सूत्रात सांगितल्याप्रमाणें ‘ विकार आहेत ’ असें मानलेंच पाहिजे. आता यावर सिद्धात्याचें म्हणण असें आहे कीं, जीव उत्पन्न होत नाही. कारण, जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या अनेक श्रुतीमध्ये जीवाची उत्पत्ति वर्णिली नाही. उलट, ‘ जीवात्मा नित्य आहे ’ असेंच श्रुतीमध्ये सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. आता, ‘ जीवात्मा विभक्त आहे ’ असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, तें औपाधिक होय. वास्तविक रीतीनें जीवात्मा हा परमात्म्यापासून मुळींच विभक्त नाही. तसेंच, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये जी जीवाची उत्पत्ति वर्णिली आहे ती देखील औपाधिकच होय. तसेंच, जीवात्मा हा परमात्म्यापेक्षा भिन्न नसल्यामुळें पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेली प्रतिज्ञाही सिद्ध होते. तसेंच, जीवाच्या आणि परमात्मा याचे जें भिन्न भिन्न स्वरूप उपलब्ध होतें तेंही औपाधिकच होय. तात्पर्य, ‘ जीवाची उत्पत्ति होत नाही ’ असें सिद्ध झालें.]

नाऽऽ त्माऽ श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः ॥ १७ ॥

१७ आत्मा (उत्पन्न होत) नाही. (एक) कारण
(असें आहे कीं) श्रुतीमध्ये (त्याची उत्पत्ति सांगितलेली)
नाहीं. आणि (दुसरे) कारण असें आहे कीं त्या
(श्रुती-) वरून (आत्म्याचें) नित्यत्व
(सिद्ध होतें). (११)

शरीरइन्द्रियरूपी पिंजऱ्याचा अच्यक्ष आणि कर्मांच्या फलाशीं सवद्ध असा जो जीव नावाचा आत्मा तो आकाश बौरेप्रमाणे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो, किंवा ब्रह्माप्रमाणेच उत्पन्न होत नाही, अशाविषयीं श्रुतींमध्ये (परस्पर-) विरोध असल्यामुळे सशय उत्पन्न होतो. काही श्रुतींमध्ये 'अग्नीच्या ठिणग्या' बौरेचे दृष्टात देऊन जीवात्म्याची परमात्म्यापासून उत्पत्ति होते असे सांगितले आहे, पण काही श्रुतींमध्ये अविकारी परमात्म्याचा शरीरामध्ये प्रवेश झाल्यामुळे त्यालाच जीवावस्था प्राप्त होते असे सांगितले आहे, जीव उत्पन्न होतो असे त्यामध्ये सांगितले नाही.

आता (पूर्वपक्षी म्हणतो -) जीव उत्पन्न होतो असे मानणे भाग आहे. का ? कारण, (तसे मानले असता) प्रतिज्ञेला बाध येत नाही. म्हणजे 'एकाचे ज्ञान झाले असता ह्या सर्गाचे ज्ञान होते' ह्या प्रतिज्ञेला 'सर्व वस्तूंचा समुदाय ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो' असे मानले तरच बाध येत नाही. परंतु, 'जीव हा एक निराळेच तत्त्व आहे' असे मानले तर ह्या प्रतिज्ञेला बाध येईल. तसेच, अविकारी परमात्माच जीव आहं असेही मानता येत नाही. कारण, (परमात्मा आणि जीवात्मा यांची) स्वरूपे भिन्न आहेत. पातकरहितत्व बौरे धर्मांनी युक्त असा परमात्मा आहे आणि त्याच्या उलट जीवात्मा आहे, शिवाय, ह्या जीवात्म्याला विभाग असल्यामुळेही तो विकार आहे असे सिद्ध होते. कारण, जेवढे म्हणून आकाश बौरे (पदार्थ) विभक्त आहेत तेवढे सर्व विकाराच आहेत. आणि ह्या आकाश बौरेची उत्पत्ति होते हे आपल्याला समजलेच आहे. तेव्हा, ज्या-अर्थी पुण्यकर्म आणि पापकर्म करणारा (व त्यामुळे) सुखदुःखानीं युक्त होणारा असा जीवात्मा देखील प्रत्येक शरीरामध्ये विभक्त आहे, (त्याअर्थी) त्या (जीवात्म्या-) ची देखील प्रपंचाच्या उत्पत्तीच्या वेळी उत्पत्ति व्हावी हे योग्य-आहे. शिवाय, श्रुतीं 'ज्याप्रमाणे अग्निपासून लहान लहान ठिणग्या निघतात, त्याप्रमाणेच ह्या परमात्म्यापासून सर्व प्राण (उत्पन्न होतात)' (वृ. २।१।२०) या वाक्यात प्राण बौरे भोग्य वस्तूच्या समुदायाची उत्पत्ति सांगून पुढे 'हे सर्व आत्मे उत्पन्न होतात' ह्या वाक्यामध्ये भोक्ते जे जीवात्मे त्याची उत्पत्ति पृथक् सांगितली आहे, शिवाय, 'हे सोम्य ! ज्याप्रमाणे प्रदीप्त

१ चालक

२ कारण ब्रह्मापेक्षा जीव म्हणून एक निराळेच तत्त्व असल्यामुळे ब्रह्माचे ज्ञान झाले तरी जीवाचे ज्ञान होणे अशक्य आहे

३ म्हणजे पातकांनी युक्त आहे.

४ जीवात्मा विभक्त असल्यामुळे

५ भिन्न भिन्न.

अशा अग्नीपासून (त्या अग्नी—) सारख्याच हजारों ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें अक्षरपासून (त्या अक्षरासारखेच) अनेक प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न होतात, आणि त्या- (अक्षरा-) मध्येच लीन होतात' (मुं. २।१।१) ह्या श्रुतीमध्येही जीवात्म्याचेच उत्पत्तिप्रलय सांगितले आहेत. कारण, (ह्या श्रुतीमध्ये ' अक्षरा-) सारखे ' असें म्हटलें आहे. आणि जीवात्मेच (अक्षरासारखे म्हणजे) परमात्म्यासारखे आहेत. कारण, त्या (जीवात्म्यां-) चा चैतन्याशी संबंध आहे. आतां एखाद्या श्रुतीमध्ये एकादी गोष्ट सांगितली नसली म्हणून तेवढ्यावरून इतर श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करतां येत नाहीं. कारण, जर इतर श्रुतीमध्ये अविरोध अशी एकादी अधिक गोष्ट सांगितली असेल तर तिचा सर्व ठिकाणी संग्रह केला पाहिजे असा नियम आहे. तेव्हां, असें निश्चित झालें असल्यामुळें ' परमात्म्यानें शरीरामध्ये प्रवेश केला ' असें सांगणारी श्रुति देखील ' त्यानें आपण आपल्यालाच व्यक्त केलें ' (तै. २।७।१) इत्यादि श्रुतीप्रमाणें ' (परमात्म्याला जीवरूपी) विकाराची अवस्था प्राप्त होते ' अशा अर्थानेंच लक्षावी. तेव्हां जीवात्मा उत्पन्न होतो असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— आत्मा म्हणजे जीवात्मा ह्या उत्पन्न होत नाहीं. कारण श्रुतीमध्ये त्याची उत्पत्ति सांगितली नाहीं. श्रुतीमध्ये उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये पुष्कळ ठिकाणी (जीवात्म्याची उत्पत्ति) सांगितली नाहीं. शंकाः—' एखाद्या श्रुतीमध्ये एखादी गोष्ट सांगितली नसली तर तेवढ्यावरून इतर श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करतां येत नाहीं ' असें मी पूर्वी म्हटलेंच आहे. उत्तरः— म्हटलें आहेस खरें; पण ह्या- (जीवा-) ची उत्पत्तीच मुळीं संभवत नाहीं असें आमचें म्हणणें आहे. कारण, त्या- (श्रुती-) वरून जीवात्म्याचें नित्यत्व सिद्ध होतें. सूत्रांतील ' आणि ' या

६ अक्षर म्हणजे अविनाशी (असा परमात्मा); त्यापासून.

७ तेव्हां तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये जेथें आकाश वगैरेची उत्पत्ति सांगितली आहे तेथें जरी जीवात्म्याची उत्पत्ति सांगितली नाहीं, तरी तेवढ्यावरून ' जीवात्म्याची मुळीं उत्पत्तीच होत नाहीं ' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं.

८ ज्याप्रमाणें ' परमात्म्यानें आकाश, वायु वगैरे विकार उत्पन्न करून त्या विकारांच्या स्वरूपांनें तो परमात्मा व्यक्त झाला ' असें ' त्यानें आपण आपल्यालाच व्यक्त केलें ' ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे, त्याप्रमाणेंच ' परमात्म्यानें शरीरामध्ये प्रवेश केला ' ह्या श्रुतीचें देखील ' परमात्म्यानें जीवरूपी विकार उत्पन्न करून त्या विकारांच्या स्वरूपांनें त्यानें शरीरामध्ये प्रवेश केला ' असेंच तात्पर्य आहे असें समजावें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

शब्दावरून 'जीवाचे अजत्ये वगेरे धर्म श्रुतीवरून सिद्ध होतात' हेही जीवाची उत्पत्ति न होण्याला एक कारण आहे असे समजावे. ह्या जीवात्म्याचे नित्यत्व श्रुतीवरून समजते. तसेच, त्याचे अजत्व आणि अविकारत्व, तसेच, 'अविकारी अशा ब्रह्मालाच जीवाची अवस्था प्राप्त होते', आणि 'जीव ब्रह्मस्वरूपी आहे' ह्या गोष्टी श्रुतीवरून समजतात. तेव्हा अशा प्रकारच्या जीवाची उत्पत्ति मुळीच संभवत नाही. आता, त्या श्रुती कोणत्या (असे विचारशील तर सांगतो:—) 'जीव हा मरत नाही' (छां. ६।१।१३); 'तो हा आत्मा मोठा आहे, अज आहे, त्याला जरा नाही, मरण नाही, तो अमृत आहे, निर्भय आहे, तेंच ब्रह्म होय' (बृ. १।१।२५); 'ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाही किंवा मरत नाही' (का. २।१।८); 'हा (आत्मा) अज, नित्य, शीघ्रत आणि पुराण असा आहे' (का. २।१।८); 'परमात्म्याने ते (शरीर वगेरे) उत्पन्न करून त्यामध्येच (आपण) प्रवेश केला' (तै. २।६।१); 'ह्या जीव-स्वरूपाने प्रवेश करून नामरूपे व्यक्त करावी' (छां. ६।३।२); 'त्या ह्या- (आत्म्या-) ने ह्या- (शरीरा-) मध्ये नखाच्या अप्राप्यत प्रवेश केला आहे' (बृ. १।१।७); '(हे जीव !) ते (ब्रह्म) तू आहेस.' (छां. ६।८।७); 'मी ब्रह्म आहे' (बृ. १।१।१०); 'सर्वांचा अनुभव घेणारा हा आत्मा ब्रह्म आहे' (बृ. २।५।१९) इत्यादि. आता ह्या बरील श्रुती 'जीव नित्य आहे' असे सांगून 'जीवाची उत्पत्ति होते' ह्या मताचे निरसन करतात.

शंका:-जीवाला विभाग असल्यामुळे (तो) विकार आहे, आणि तो विकार असल्यामुळे तो उत्पन्न होतो असे मानले पाहिजे असे मी पूर्वी म्हटले आहे. उत्तर:- ह्या- (जीवा-) ला स्वतःला मुळीच विभाग नाही. कारण, 'सर्व भूतांमध्ये गुप्त रीतीने राहणारा, सर्व-

१ उत्पत्ति नष्ट.

१० ह्या श्रुतीवरून जीवात्म्याचे नित्यत्व सिद्ध होते.

११ जीवात्मा.

१२ ह्या श्रुतीवरून 'जीवात्मा जन्मरहित आहे, नित्य आहे, आणि तो ब्रह्मस्वरूपी आहे' ह्या तीन गोष्टी सिद्ध होतात.

१३ ह्या श्रुतीवरून जीवात्म्याचे जन्मरहितत्व आणि नित्यत्व हे धर्म सिद्ध होतात.

१४ विकाररहित.

१५ जुना.

१६ ह्या श्रुतीवरून 'जीवात्मा हा जन्मरहित आहे, नित्य आहे, आणि अविकारी आहे' ह्या तीन गोष्टी सिद्ध होतात.

१७ ही श्रुति व हिच्या पुढील दोन्ही श्रुती यांवरून 'अविकारी अशा ब्रह्मालाच जीवाची अवस्था प्राप्त होते' ही गोष्ट सिद्ध होते.

१८ या आणि पुढील श्रुतीवरून 'जीव ब्रह्मस्वरूप आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते.

व्यापी, आणि सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा एका देव आहे ' (श्वे. ६।११) अशा श्रुति आहे. आता ह्या जीवाचा जो भेद मासतो तो बुद्धि वगैरे उपाधीमुळे भासतो. ज्याप्रमाणे घट वगैरे (उपाधी-) च्या संवधामुळे (एकाच) आकाशाचा भेद भासतो, तसेंच हे होय; आणि याप्रमाणेच ' तो हा आत्मा ब्रह्म होय. तोच विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय, आणि श्रोत्रमय आहे ' (नृ. ४।४।१५) इत्यादि श्रुतीही ' जीव हा एक आणि अधिकारी असे जे ब्रह्म तद्रूपच असून तो विज्ञानमय वगैरे अनेकमय आहे ' असे दाखविते. आता (ह्या श्रुतीत जेव्हा) ' विज्ञानमय वगैरे ' जे म्हटले आहे त्याचा अर्थ असा आहे की ह्या जीवाचे विज्ञान वगैरेहून जे भिन्न स्वरूप ते व्यक्त होत नसल्यामुळे ते नेहमी त्या (विज्ञान वगैरे-) नी आच्छादित असते. ज्याप्रमाणे एखाद्या अधिचारी मनुष्याला ' हा क्षीमेय आहे ' असे म्हणतात, त्याप्रमाणेच हे जीवाचे. आता, जे श्रुती-मध्ये काही ठिकाणी ह्या- (जीवात्म्या-) ला उत्पत्ति व प्रलय आदित असे सांगितले आहे ते देखील ह्यामुळेच म्हणजे जीवाचा उपाधीशी संघर्ष असल्यामुळेच म्हटले आहे असे समजावे; म्हणजे उपाधि उत्पन्न झाली म्हणजे हा उत्पन्न झाला असे म्हणतात, व उपाधि नष्ट झाली म्हणजे हा नष्ट झाला असे म्हणतात. श्रुतीही असेच सांगते— उदा०— ' ज्ञानाने पूर्ण असा हा आत्माच ह्या भूतापासून निघतो, ^{१९} आणि त्याच्या मामोमग नाश पौर्वतो; मृत झाल्यानंतर त्याला कधी ज्ञान होत नाही ' (वृ. ४।५।१३). तसेंच, हा जो प्रलय होतो तो उपाधीचाच होतो, आत्म्याचा होत नाही ही गोष्टही पुढे येथेच ' हे भगवन् ! मला आपण मोहात पाडले आहे; मृत झाल्यानंतर त्याला

१९ जीवात्मा.

२० बुद्धिमय

२१ तेव्हा ' जीवाचे जे अनेक भेद भासतात ते बुद्धि, मन वगैरे उपाधीच्या योगाने भासतात, ते वास्तविक नव्हेत ' असे ह्या श्रुतीवरून अर्थातच सिद्ध होते.

२२ स्त्रियाच्या अधीन झालेला

२३ येथे ' विज्ञानमय ' शब्दाचा अर्थ ' विज्ञानाच्या अधीन झालेला ' असा जाणावा. ' विज्ञानमय ' शब्दाचा जो दुसरा अर्थ ' विज्ञानाचा विकार ' असा आहे तो येथे घेऊ नये असा ह्या प्रथामेने तात्पर्य आहे.

२४ पंचमहाभूतात्मक जे हे शरीर त्यापासून हा निघतो, म्हणजे ते शरीर उत्पन्न झाले की हा उत्पन्न होतो

२५ ह्या श्रुतीमध्ये ज्याअर्थी जीवाची उत्पत्ति शरीराच्या उत्पत्तीवर अवलंबून आहे आणि जीवाचा नाश शरीराच्या नाशावर अवलंबून आहे असे सांगितले आहे, त्याअर्थी जीवाची उत्पत्ति व नाश हे उपाधीच्या संवधामुळेच आहेत, जीवाचे स्वतःचे नव्हेत असे सिद्ध होते कारण, जर जीवाचे उत्पत्ति व नाश हे स्वतःचे असते, तर ते कधीही दुसऱ्यावर अवलंबून राहिले नसते.

२६ याज्ञवल्क्याला उद्देशून मंत्रेदी बोलत आहे. '

काही ज्ञान होत नाही (हे जे आपण सांगितले) ते मला काही समजले नाही ' असा प्रश्न करून धुताने सांगितली आहे:- ' अगे ! तुला मोक्षांत पाडण्यासारखे मी काही सांगत नाही. अगे ! हा आत्मा अविनाशी आहे; ह्याच्या स्वरूपाचा उच्छेद होत नाही, कृत (शरीर वगैरे) मत्वांशी ह्या- (आत्म्या-) चा संबंध नाहीसा होतो ' (वृ. ४।१। १४). अविर्करी अशा ब्रह्माळाच (उपाधीमुळे) जीवावस्था प्राप्त होते असे मानल्याने (एका आत्म्याच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होतं ह्या प्रतिज्ञेचाही बाध होत नाही. (जीवात्मा आणि परमात्मा) यांचे स्वरूप भिन्न आहे असे जे पूर्वी म्हटले आहे ते देखील उपाधीमुळेच होय, (वास्तविक नव्हे). कारण ' आतां ह्यानंतर मोक्ष- (प्राप्ती-) कारितां (जो उपाय तो) सांग ' (वृ. ४।३।१४) इत्यादि श्रुतीने ' मागून चालू असलेला जो जीवात्मा त्याला संसारातील कोणताही धर्म नाही ' असे सांगून, ' तो परमात्म- स्वरूप आहे ' असे सांगितले आहे. तेव्हा जीवात्म्याला उत्पत्तीही नाहीच, आणि नाशही नाहीच (असे सिद्ध झाले). (१७)

[आता येवून बाराव्या अधिकाराला आरंभ झाला आहे. या अधिकारामध्ये अठरावे एकच सूत्र आहे. सारांश:- (सू. १८) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की जीवात्मा जरी नित्य आहे तरी त्याचे ज्ञान नित्य नाही. मनाच्या संबंधामुळे त्याचे ठिकाणी ज्ञान उत्पन्न होतं. जर नित्य ज्ञान असतं तर क्षोभेमध्ये सुद्धा त्याला ज्ञान झालं असतं. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की, जीवात्मा हा परमात्म्याहून भिन्न नसल्यामुळे तो नित्यज्ञानस्वरूप आहे. आता ' जर आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे तर प्राण वगैरे ज्ञानेद्रिये निरर्थक होतील ' असे माघ समजू नये. कारण, विशेष प्रकारच्या ज्ञानाकरिता त्याची जरूर आहे. आता क्षोभेमध्ये जे ज्ञान होत नाही त्याचे कारण असे आहे की, त्या वेळी विषयच नसतो. तात्पर्य, ' जीवात्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे ' असे सिद्ध झाले.]

ज्ञोऽत एव ॥ १८ ॥

१८ म्हणूनच (जीवात्मा) ज्ञ (म्ह. नित्यज्ञानी)

आहे. (१२)

२७ नाश.

२८ विषयांशी.

२९ ' जर परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्ति होत नसेल म्हणजे परमात्म्यापेक्षा जीव म्हणून एक निराळेच तत्त्व असेल, तर परमात्म्याचे ज्ञान झाले तरी जीवाचे ज्ञान होणे. अशक्य असल्यामुळे ' एकाच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होतं ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही असे जे पूर्वपक्षाने म्हटले आहे त्याचे हे उत्तर दिले आहे.

(आतां) हा (जीवात्मा) वैशेषिक लोकांच्या मताप्रमाणे स्वतः अचेतन असून त्याचा ज्ञान हा एक बाह्य धर्म आहे, किंवा सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणे (तो जीवात्मा) नित्यज्ञानस्वरूपच आहे याविषयी शास्त्रकारांचा मतभेद असल्यामुळे संशय उत्पन्न होतो. मग आतां तुझे काय म्हणणे आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणे असे आहे की) जीवात्म्याचा ज्ञान हा गुण बाह्य आहे. ज्याप्रमाणे अग्नीचा आणि घटाचा संयोग झाला असता त्यापासून घटामध्ये तांबडेपणा वगैरे गुण उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणेच जीवात्म्याचा आणि मनाचा संयोग झाला असता त्यापासून जीवात्म्यामध्ये ते (ज्ञान) उत्पन्न होते. कारण, जर जीवात्म्याचे ज्ञान नित्य असते, तर निद्रित, मूर्छित, आणि पिशाचप्रस्त अशा मनुष्यांना देखील ज्ञान झाले असते. पण (ते मनुष्य निद्रा वगैरे अवस्थामधून सावध झाल्यावर त्यांना विचारले असता ते ' आम्हांला कांहीं ज्ञान नव्हते ' असे सांगतात; आणि सावध झाले म्हणजे तेच लोक ज्ञानी आहेत असे दृष्टीस पडते. तेव्हा जीवाला कधी कधीच ज्ञान होत असल्यामुळे ज्ञान हा त्याचा बाह्य धर्मच आहे (असे सिद्ध होते).

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—' म्हणूनच ' म्हणजे (जीवात्मा) उत्पन्न होत नाही म्हणूनच, म्हणजे अविकारी अशा परब्रह्मालाच उपाधीच्या संबंधामुळे जीवावस्था प्राप्त होते म्हणूनच हा जीवात्मा ' ज्ञ ' म्हणजे नित्यज्ञानी आहे. आतां, परब्रह्म तर ज्ञानस्वरूप आहे असे भुतीमध्ये सांगितले आहे. उदा०—' ब्रह्म ह्ये विज्ञान- (स्वरूप) आणि आनंद- (स्वरूप) आहे ' (बृ. ३।९।२८); ' ब्रह्म ह्ये सत्यं, ज्ञान आणि अनंत असे आहे ' (तै. २।१।१); ' आत्मा हा आंत नाही, बाहेर नाही, विज्ञानमय असाच आहे ' (बृ. ४।५।१३) इत्यादि. आतां, ते परब्रह्मच जर जीव आहे तर जसे उष्णता आणि प्रकाश हे अग्नीचे स्वरूप आहे तसे नित्यज्ञान हे देखील त्या जीवाचे स्वरूपच आहे असे समजते. शिवाय, भुतीमध्ये विज्ञानमय (अशा जीवात्म्या-) चे प्रकरण चालू करून असे सांगितले आहे:—' (निद्रावस्थेमध्ये हा जीवात्मा) निद्रित नसून निद्रित अशा इंद्रियांप्रत पाहतो ' (बृ. ४।३।११); ' ज्ञा (स्वप्नावस्थे-) मध्ये हा पुरुष स्वप्रकाश आहे ' (बृ. ४।३।१९); ' ज्ञाता (जो आत्मा त्या-) च्या ज्ञानाचा कधीही नाश होत नाही ' (बृ. ४।३।३०) इत्यादि. शिवाय, ' आता मी ह्याचा वास घेतो असे जो जाणतो तो आत्मा ' (छां. ८।१२।४) ह्या भुतीमध्ये सर्व इंद्रियांच्या द्वारांनी ' हे

१ कुंभारामें मडके भाजले असता त्या मडक्यामध्ये तांबडेपणा उत्पन्न होतो असे प्रसिद्ध आहे.

२ बुद्धि, मन, शरीर वगैरे उपाधीच्या.

मी जाणतो, हें मी जाणतो ' या रूपानें (आत्म्याला) ज्ञानाचें अनुसंधान होतें (असें सांगितलें) असल्यामुळे तो आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे असें सिद्ध होतें.^३ (शंका:—) जर आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे, तर घ्राण वगैरे इंद्रियें निरूपयोगी होनील. (उत्तर:—) तुझी शंका बरोबर नाही. कारण, ज्ञानाचे गंध वगैरे जे विशेष प्रकारचे विषय ते निश्चित करण्याकरिता त्या इंद्रियांचा उपयोग आहे, आणि हीच गोष्ट ' गंधा- (च्या ज्ञाना-) करिता घ्राणेंद्रिय आहे ' (छां. ८।१२।४) इत्यादि श्रुतींनी सांगितली आहे. आता ' निद्रित वगैरे मनुष्यांना ज्ञान नसतें ' असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे त्याचें निरसन श्रुतीनेच केलें आहे. निद्रित अशा आत्म्याचें प्रकरण सुरू करून पुढें श्रुतीमध्ये असें सांगितलें आहे:— ' त्या वेळीं (हा जीवात्मा) जें काहीं पहात नाही तें पहात असूनही पहात नाही. कारण, द्रष्ट्याच्या दृष्टीचा कधीही नाश होत नाही. कारण तो अविनाशीच आहे. परंतु त्या- (आत्म्या-) हून भिन्न अशी दुसरी वस्तूच नाही कीं जिला हा जीवात्मा पाहील ' (वृ. ४।१।२३) इत्यादि. हा श्रुतीचें तात्पर्य:— निद्रावस्थेमध्ये हा जो जीवात्म्याचा अजाणपणा भासतो तो त्याला ज्ञान नाही म्हणून नव्हे; तर फक्त विषय नाही म्हणूनच होय. ज्याप्रमाणें आकाशामध्यें ' असणाऱा प्रकाश उपलब्ध होत नाही ' याचें कारण त्या प्रकाशाला स्वरूप नाही हें नव्हे; तर (त्या आकाशामध्यें) प्रकाशित करण्यास योग्य अशी वस्तूच नाही हें होय; त्याप्रमाणेंच बरील गोष्ट समजावी. आता, वैशेषिक वगैरे लोकांनी जे तर्क केलेले आहेत ते श्रुतीशीं विरुद्ध असल्यामुळे खोटे आहेत. तेव्हा, यावरून आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूपच आहे असा (आम्ही) निश्चय करतो. (१८)

[आता येथून तेराव्या अधिकरणास आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणिसाव्या सूत्रापासून वसिष्ठाच्या सूत्रापर्यंत चौदा सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये जीवाच्या परिमाणाबद्दल विचार केला आहे सारांश — (सू० १९) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाचें अणु परिमाण आहे. जर त्याचें महत् परिमाण असेल तर ' त्याची शरीरापासून उत्पत्ति म्हणजे उत्क्रमण होतें, तो परलोकाला जातो व फिरून या मृत्युलोकाला येतो ' असे जें श्रुतीमध्ये वर्णन केले आहे तें जुळणार नाही. आता, जर त्याचें मध्यम परिमाण म्हणजे शरीराएवढे परिमाण मानावें तर त्याचें जैन मताच्या रांडनाचे वेळीं रांडन केलेंच आहे. तेव्हा ' जीव अणु आहे ' असे सिद्ध झालें (सू. २०) ' जीवाची शरीरापासून उत्पत्ति ' म्हणजे ' शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडणें ' असें समजून नये, तर ' शरीरापासून दूर होणें ' असे समजावें. कारण, शरीरापासून दूर झाल्याशिवाय त्याला परलोकाला जाता येणार नाही.

३ जर आत्मा हा ज्ञानस्वरूप नसेल, म्हणजे ज्ञान हा जर आत्म्याचा औपाधिक धर्म असेल, तर ज्ञान हा चक्षु वगैरे इंद्रियांचा धर्म आहे असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें असता ' इंद्रियांच्या द्वारांनी मी जाणतो ' असें आत्म्याला अनुसंधान होणार नाही. तेव्हा अर्थातच ही अति विरुद्ध होईल. तात्पर्य—हा श्रुतीवरून

शिवाय, वृहदारण्यक श्रुतीमध्ये ' चक्षु वगैरे शरीराच्या अवयवांपासून जीवाचें उत्क्रमण होतें ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हां जीवात्मा अणूच मानला पाहिजे. शिवाय, शरीरांतल्या शरीरांत सुद्धा जीवाची गति वर्णिली असल्यामुळे त्याचें अणु परिमाण सिद्ध होतें. (सू० २१) आतां जें वृहदारण्यक वगैरे श्रुतीमध्ये आत्म्याचें महत् परिमाण सांगितलें आहे, तें परमात्म्याचें सांगितलें आहे. जीवात्म्याचें नव्हे. कारण, त्या श्रुतीमध्ये परमात्म्याचेंच प्रकरण चालूं आहे. (सू० २२) शिवाय, मुंडकोपनिषदामध्ये ' जीव अणु आहे ' अशा अर्थाचा साक्षात् शब्दच आढळतो. तसेंच श्वेताश्वतर उपनिषदामध्ये जीवाच्या परिमाणाविषयीं केंसाचें अन्न वगैरेंचे दृष्टांत दिले आहेत. (सू० २३) आतां, ' अणु अशा जीवात्म्याला सर्व शरीरभर जो सुख वगैरेंचा अनुभव येतो तो येणार नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण, ' चंदनबिंदु सूक्ष्म असूनही त्याच्या संबधानें सर्व शरीराला सुख होतें ' असें दृष्टीस पडतें. शिवाय जीवात्मा जरी अणु आहे तरी त्याचा त्वचेशीं संबंध आहे. आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्यापणारी आहे. तेव्हां सर्व शरीरभर जो सुख वगैरेंचा अनुभव येतो तो बरोबरच आहे. (सू० २४) ' चंदनबिंदु हा शरीराच्या एका भागामध्ये असतो आणि जीवात्मा हा सर्व-शरीराव्यापी आहे, असें वैपश्य असल्यामुळे चंदनबिंदूचा दृष्टांत बरोबर नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण ' आत्मा हा शरीराच्या एका भागामध्ये म्हणजे हृदयामध्ये असतो ' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. (सू० २५) किंवा ज्याप्रमाणें दिव्याची प्रभा सर्व शरीरामध्ये पसरते त्याप्रमाणें जीवात्म्याचें चैतन्य सर्व शरीरामध्ये पसरतें. त्यामुळे जीवात्मा अणु असूनही त्याला सर्व शरीरभर सुख वगैरेंचा अनुभव येतो. (सू० २६) आतां, ' जीवात्मा जर हृदयामध्ये आहे तर त्याचा चैतन्य हा गुण त्याला सोडून सर्व शरीरामध्ये कसा पसरतो ' अशी शंका येऊ नये. कारण, ' पुण्याचा गंध हा गुण पुण्याला सोडून वाऱ्याच्या शोकांनं लावपर्वत जाता ' असें उपलब्ध होतें. तेथें ' त्या गंधाबरोबर पुण्याचे सूक्ष्म अवयव जातात ' असें मात्र समजू नये. कारण ते अवयव उपलब्ध होत नाहीत. (सू० २७) शिवाय, ' जीवात्म्याचा चैतन्य हा गुण शरीराला व्याप्त करतो ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. (सू० २८) शिवाय, श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि प्रज्ञा म्हणजे चैतन्य याचा भिन्न भिन्न रूपानें निर्देश केला असल्यामुळे ' जीवात्मा हा अणु आहे ' हें सिद्ध झालें. (सू० २९) आतां येथें सिद्धात्याचें म्हणणे असें आहे कीं ' जीवात्मा हा विभु आहे ' असेंच मानलें पाहिजे. कारण, परमात्म्यापेक्षा जीवात्मा निराळा नाही. आणि परमात्मा तर विभूच आहे. शिवाय, ' जीवात्मा विभु आहे ' असें श्रुतिस्मृतीमध्ये अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. शिवाय, जीवात्मा अणु असेल तर त्याला सर्व शरीरभर सुख वगैरेंचा अनुभव येणार नाही. ' त्वचेच्या संबधानें येतो ' असें म्हणावें तर पायाला कांटा मोडला असतांनाही सर्व शरीराला दुःख होऊ लागेल. शिवाय, ' पदार्थ सूक्ष्म असला तरी त्याचा गुण त्याला सोडून अन्यत्र पसरतो ' हें म्हणणेंही बरोबर नाही. आतां, दिव्याच्या प्रभेविषयीं म्हणशील तर प्रभा हा गुणच नव्हे. गंधाविषयीं म्हणशील तर तेथें त्या गंधाबरोबर पुण्याचे सूक्ष्म अवयव येतातच; ते अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळे उपलब्ध होत नाहीत. शिवाय, ' जीवाचें चैतन्य हें सर्व शरीराला व्याप्त करतें ' या तुरुष्पा म्हणण्यानेंच ' जीवात्मा अणु नाही ' असें सिद्ध होतें. कारण, जीव हा चैतन्यस्वरूपच आहे. ' जीव आणि चैतन्य यांमध्ये गुणगुणिभाव आहे ' असें समजू नये. आतां, श्रुतीमध्ये जें जीवात्म्याला अणु म्हटलें आहे तें औपाधिक होय. जीवात्म्याचा हा सर्व संसारच मुळीं बुद्धि वगैरे उपाधीमुळे भासत आहे. तेव्हां बुद्धि वगैरे उपाधी अणु असल्यामुळे जीवाला अणु म्हटलें आहे. तसेंच, जीवासंबंधानें जें उत्क्रमण वगैरेंचें वर्णन केले आहे तें दरेील औपाधिकच होय. श्रुतीमध्येही तसेंच सांगितले आहे. किंवा, ' जीवात्मा हा दृष्टिगोचर होत नसल्यामुळे अणु असल्यासारखाच आहे ' अशा अभिप्रायानें त्याला अणु म्हटलें आहे असें समजावें.

‘जीवात्मा हा हृदयामध्ये आहे’ हें म्हणजेही औपाधिकच होय- (सू० ३०) आतां, ‘जर जीवाचा सर्व संसार औपाधिकच असेल तर त्या उपाधीचा वियोग झाला म्हणजे आपोआपच जीव हा संसाररहित होईल’ असें मात्र समजू नये. कारण, तत्त्वज्ञान झाल्याबोचून जीवाचा बुद्धि वगैरे उपाधीशीं कधीही वियोग होत नाही. कारण, उपाधीशीं संबंध हा मिथ्याज्ञानामुळे झालेला आहे. त्याचा तत्त्वज्ञानाशिवाय नाश होणार नाही. तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे मात्र बुद्धि वगैरे उपाधीशीं वियोग होतो. कारण, ‘वास्तविक रीतीनें आत्मा एक आहे दुसरे कांहीच नाही’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. (सू० ३१) ‘निद्रेमध्ये आणि प्रलयामध्ये मुद्रां हा जीवाचा उपाधीशीं संबंध कायमच असतो’ असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. फक्त, तो त्या वेळीं शक्तिरूपांनं असल्यामुळे प्रकट होत नाही. ज्याप्रमाणें पुरुषाचें पुरुषत्व ब्रह्मावस्थेमध्ये अनुद्भूत असतें त्याप्रमाणेंच हें होय. (सू० ३२) तें जीवाचें उपाधिभूत मन अवश्य मानिलें पाहिजे. म्हणूनच जीवाला कधीं स्नान होतें आणि कधीं होत नाही. जर मन नसेल तर जीवाला नेहमीं स्नान होईल, किंवा नेहमींच होणार नाही. आतां, ‘मध्येच आत्म्याच्या ज्ञान-शक्तीचा प्रतिबंध होतो’ असें म्हणावें तर ‘आत्मा विकारी आहे’ असें मानावें लागेल. परें; ‘इंद्रियांच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो’ असें म्हणावें तर मध्येच एकाएकी तो कां होतो याचें कारण सांगता येत नाही. तत्पर्य, जीवाला उपाधिभूत मन अवश्य मानलेंच पाहिजे. आणि त्या उपाधीमुळेच जीवाला अणु वगैरे सर्व व्यवहार होतात. पण ‘वास्तविक रीतीनें जीवात्मा अणु नाही’ असें सिद्ध झालें.]

उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ॥ १९ ॥

१९ (जीवात्मा अणु आहे. कारण श्रुतीमध्ये त्याच्या)

उत्क्रांति^१, गति^२ आणि आगति (सांगितल्या
आहेत). (१३)

आतां जीवाचें कोणतें परिमाण आहे ? अणु परिमाण आहे किंवा मध्यम परिमाण आहे अथवा महत् परिमाण आहे ? या गोष्टीचा विचार करणें आहे. शंकाः— ‘जीवात्मा उत्पन्न होत नाही; शिवाय, तो नित्यज्ञानस्वरूप आहे’ असें पूर्वी सांगितलें आहे; त्यावरून जीव हा परमात्माच आहे असें सिद्ध होतें. आणि परमात्म्याला तर अंत नाही असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. मग जीवाचें परिमाण कोणतें ह्या गोष्टीचा विचार कोठून प्राप्त होणार ? उत्तरः— हें खरें आहे. तथापि, श्रुतीमध्ये जीवाच्या उत्क्रांति, गति आणि आगति ह्या सांगितल्या आहेत त्यावरून जीवाला मर्यादा आहे असें अनुमान निघतें. शिवाय, कांहीं ठिकाणीं श्रुतीमध्ये ह्या जीवाचें अणु परिमाण आहे असें साक्षात् शब्दानेंच सांगितलें आहे.

१ शरीरांतून निघणें.

२ स्वर्गलोकामध्ये किंवा नरकलोकामध्ये सुखदुःखांच्या उपभोगाकरितां जाणें.

३ सुखदुःखांचे उपभोग घेऊन पुनः ह्या लोकामध्ये परत येणें.

तेव्हां त्या सर्व श्रुतींमध्ये परस्पर-विरोध नाही हें प्रतिपादन करण्याकरितां ह्या विचाराला आरंभ केला आहे.

आतां, (पूर्वपद्याचें म्हणणें असें आहे कीं) श्रुतींमध्ये जीवाच्या उत्क्रांति, गति आणि आगति ह्या सांगितल्या असल्यामुळें जीव हा मर्यादित परिमाणाचा म्हणजे अणु परिमाणाचा आहे. प्रथमतः ' तो (जीवात्मा) जेव्हां ह्या शरीरापासून उत्क्रांत होतो, तेव्हा (वाणी वगैरे) ह्या सर्वासहवर्तमानं तो उत्क्रांत होतो ' (कौ. ३।३) ह्या श्रुतींमध्ये (जीवाची) उत्क्रांति सांगितली आहे. तसेंच, ' जे काहीं जीव ह्या लोकांतून प्रयाण करतात, ते सर्व चंद्रलोकाप्रतच गमन करतात ' (कौ. १।२) ह्या श्रुतींमध्ये जीवाची गतीही सांगितली आहे. त्याप्रमाणेंच, ' त्या लोकापासून पुन्हा ह्या लोकाप्रत (जीव) कर्म (करणा-) कारिता परत येतो ' (वृ. ४।४।६) ह्या श्रुतींमध्ये (जीवाची) आगति देखील सांगितली आहे. तेव्हां, श्रुतींमध्ये ह्या उत्क्रांति, गति आणि आगति सांगितल्या असल्यामुळें ' जीव हा मर्यादित परिमाणाचा आहे ' असें सिद्ध होतें. कारण, महत् परिमाणाच्या पदार्थांचा चलनाची कल्पनाच करता येत नोंहीं. तेव्हां जीवाला मर्यादित परिमाण आहे असें निश्चित झालें. आतां, तें परिमाण अणु आहे असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, तें परिमाण शरीराएवढें आहे या मताचें जैनमतपरीक्षणाचे वेळीं आम्हीं खडन केलें आहे. (१९)

स्वात्मना चोत्तरयोः ॥ २० ॥

२० (गति आणि आगति ह्या) पुढील दोन्ही क्रियांचा

(कर्त्याच्या) आत्म्याशी (संबंध असल्यामुळेंही

जीवात्मा अणु आहे). (१३)

व्याप्रमाणें एखादा मनुष्य एखाद्या गांवावरचें आपलें स्वामित्व सोडतो, त्याप्रमाणें जीवानें कर्माचा क्षय झाल्यामुळें शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडलें असता, त्याला ' न

४ जो पदार्थ चलन पावतो त्याला चलन पावण्याला काहीं तरी मोकळी जागा असावी लागते. आतां, जो पदार्थ महत् परिमाणाचा असतो तो आकाशप्रमाणें सर्वत्र सारखा भरला असल्यामुळें त्याला त्रिकूल चलन पावता येणार नाही. कारण, त्याला चलन पावण्याला मोकळी जागाच असू शकत नाही. १ मालकी.

२ जीवाला जें शरीरावर स्वामित्व प्राप्त झालें आहे, तें त्यानें पूर्वी केलेल्या कर्मांच्या फळाचा म्हणजे सुखदुःखाचा उपभोग घेण्याकरिताच प्राप्त झालें आहे. आतां, जेव्हा कर्मच मुळीं नष्ट होतें, तेव्हा सुखदुःखाचा उपभोग संभवत नसल्यामुळें अर्थातच त्या जीवाला शरीरावर आपलें स्वामित्व बाळगण्याचें काहीच कारण रहात नाही. म्हणून तो जीव त्या वेळीं शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडतो.

हलतांही उत्क्रांति कदाचित् संभवेल. पण गति आणि आगति ह्या दोन क्रिया मात्र जीवाला न हलतां संभवत नाहीत. कारण 'गम्' धातूचा (अर्थ जी गमन-) क्रिया ती कर्त्यावर राहणारी असल्यामुळे त्या (गति आणि आगति ह्यां-) चा (कर्त्याच्या) आत्म्याशी संबंध होतो. आता, ज्याचें मध्यम परिमाण (पूर्वी खंडन केलें असल्यामुळे मानतां येत) नाही अशा जीवात्म्याला गति व आगति ह्या त्याचें अणु परिमाण असले तत्त्व संभवतात. आणि अशा रीतीने जीवाला गति व आगति ह्या मुख्य रीतीने संभवत असल्यामुळे (जीवाची) 'उत्क्रांति' या शब्दाचा अर्थ देखील 'शरीरापासून दूर होणे' हाच होय असे समजतें. कारण शरीरापासून दूर झाल्यावाचून जीवाला (पूर्वी सांगितलेल्या) गति व आगति ह्या संभवत नाहीत. शिवाय, 'चक्षूपासून किंवा मस्तकापासून किंवा शरीराच्या इतर अवयवापासून (उत्क्रांत होणाऱ्या जीवाच्या मागोमाग प्राण उत्क्रांत होतो)' (नू. ४।४।२) ह्या श्रुतीमध्ये 'उत्क्रातिरूप क्रियेचें अपादान' या रूपानें शरीराच्या अवयवांचा निर्देश केला आहे. शिवाय, 'तो (जीवात्मा निद्रावस्थेमध्ये) तेजाचे अशभूत अशा ह्या इद्रियाना ग्रहण करून हृदयामध्येच प्रवेश करतो' (नू. ४।४।१), '(जाग्रदवस्थेमध्ये) तेजस्वी अशा इद्रियाच्या समुदायाला बरोबर घेऊन पुनः (आपल्या) स्थानाप्रत परत येतो' (नू. ४।३।११) ह्या श्रुतीमध्ये शरीराच्या आत देखील जीवाच्या गति व आगति होतात (असे सांगितले आहे). त्यावरूनही ह्या- (जीवात्म्या-) चें अणु परिमाण सिद्ध होतें. (२०)

३ उत्क्रांति शब्दाचा 'शरीरातून निष्पन्न' हा अर्थ न घेता जेव्हा 'शरीरावरचें आपले स्वामित्व सोडणें' हा अर्थ घ्यावा, तेव्हाच ही उत्क्रांति संभवते. म्हणूनच येथें 'कदाचित्' असे म्हटलें आहे.

४ ज्याप्रमाणें 'पचन' म्हणजे शिजणें ही क्रिया देवदत्त वगैरे कर्त्यावर राहत नाही, तर भात, वरण वगैरे कर्मावर राहते, कारण देवदत्त हा काही शिजत नाही, तर भात वरण हेच पदार्थ शिजतात, त्याप्रमाणें गमन म्हणजे जाणें ही क्रिया कर्मावर राहणारी नव्हे, तर कर्त्यावरच राहणारी आहे. कारण, 'देवदत्त गावाला जातो' म्हणजे देवदत्तच जातो, गाव जात नाही.

५ कारण, जर जीवाचें महत् परिमाण असेल तर त्याने आकाशाप्रमाणें खरें जागा व्यापली असल्यामुळे त्याला कोठेंही जाता येता येणार नाही. कारण त्याला जाण्याला व येण्याला मोकळी जागा मुळीच शिल्लक राहू शकत नाही.

६ तेव्हा ज्याअर्थी 'जाणें व येणें' ह्या क्रिया करण्याकरिता शरीर सोडणें भाग पडतें, त्याअर्थी 'उत्क्रांति' शब्दाचा 'शरीरातून निष्पन्न' हाच अर्थ घेतला पाहिजे; भलता अर्थ घेणे बरोबर नाही.

७ ज्या पदार्थापासून दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचा वियोग होतो त्या पदार्थाला 'अपादान' म्हणतात.

८ चक्षु वगैरे अवयवांचा 'चक्षूपासून, मस्तकापासून' असा अपादान या रूपानें निर्देश केला आहे. यावरून 'चक्षु वगैरे अवयव आणि जीव याचा-वियोग होतो' ही गोष्ट कबूल करावी लागते. तेव्हा या गोष्टीला अनुसरून उत्क्रांति शब्दाचा 'शरीरातून निष्पन्न' हाच अर्थ घ्यावा हे वास्त आहे.

नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात् ॥ २१ ॥

२१ ' (जीवात्मा) अणु नाही. कारण श्रुतीमध्ये त्याहून
भिन्न परिमाण सांगितलें आहे ' असे म्हणाल तर तसें
नाहीं. कारण, (जीवाहून) इतराचें हें प्रकरण
आहे. (१३)

शंका:— हा जीवात्मा अणु नाही. कशावरून ? श्रुतीमध्ये त्याहून भिन्न
परिमाण सांगितलें आहे यावरून. श्रुतीमध्ये अणु परिमाणाच्या उलट परिमाण सांगितलें
आहे. उदा०— ' प्राणांच्या मध्ये जो हा विज्ञानमय आहे, तो हा आत्मा महान् आहे
आणि अज आहे ' (वृ. ४।४।२२); ' (आत्मा हा) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि
नित्य आहे ' ; ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान, आणि अनंत असे आहे ' (तै. २।१।१). तेव्हां ह्या
श्रुती ' जीवात्म्याचे अणु परिमाण आहे ' असे मानलें असतां विरुद्ध होतांल.

ह्यावर माझे उत्तर:— हा दोष मजवर येत नाही. कशावरून ? (जीवाहून)
इतराचे (म्ह. परमात्म्याचे) हें प्रकरण आहे यावरून. परमात्म्याच्या प्रकरणामध्ये हें
भिन्न परिमाण श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. कारण, (सामान्यतः) वेदान्त-ग्रंथांमध्ये
मुख्यत्वानें परमात्माच ज्ञेय रूपानें प्रकृत आहे. शिवाय, ' (आत्मा हा) दोषरहित आहे
आणि आकाशाहून पर आहे ' (वृ. ४।४।२०) इत्यादि श्रुती परमात्माच त्या त्या
ठिकाणीं प्रकृत आहे असे स्पष्ट रीतीने सांगतात. शंका:— ' प्राणांच्या मध्ये जो हा
विज्ञानमय आहे ' (वृ. ४।४।२२) ह्या श्रुतीमध्ये जीवात्म्याचाच महत् परिमाणाशीं
संबंध दाखविळा आहे. (उत्तर:—) वामदेवाप्रमाणें शास्त्रदृष्टीने हा संबंध दाखविळा
आहे असे जाणावें. तेव्हां, श्रुतीमध्ये जें (अणु परिमाणाहून) भिन्न परिमाण सांगितलें
आहे ते परमात्म्याच्या संबंधानेंच सांगितलें असल्यामुळे जीवाचे अणु परिमाण मानण्याला
काहीं विरोध येत नाही. (२१)

स्वशब्देन्मानाभ्यां च ॥ २२ ॥

२२ साक्षात् शब्द आणि उन्मान ह्यांवरूनही
(जीवात्मा अणु आहे). (१३)

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा अणु आहे:— श्रुतीमध्ये अणु परिमाणाचा वाचक असा साक्षात् शब्दच आढळतो, उदा०—‘अ्याच्या ठिकाणी प्राणानें पांच प्रकारांनीं प्रवेश केला असा हा अणु आत्मा अंतःकरणानें जाणण्यास योग्य आहे’ (सं. ३।१।९). (ह्या श्रुतीमध्ये) प्राणाचा संबंध सांगितला असल्यामुळे जीवात्म्याचेंच अणु परिमाण सांगितलें आहे असें समजतें. तसेंच, ‘केंसाच्या अप्राचा जो शंभरावा भाग त्याचेही पुनः शंभर भाग कल्पिले असतां त्यापैकीं एक भाग जेवढा असतो तेवढा तो जीवात्मा आहे असें जाणावें’ (श्वे. ५।८) ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या उन्मानावरून- (म्हणजे अत्यंत निकृष्ट परिमाणावरून-) ही जीवाचें अणु परिमाण निश्चित होतें. ‘निकृष्ट आत्मा देखील अंकुशाच्या अणुकुचीएवढा जाणावा’ (श्वे. ५।८) ह्या श्रुतीमध्येही एक निराळेंच उन्मान (म्हणजे अत्यंत निकृष्ट परिमाण) सांगितलें आहे. (२२)

शंका:—जीवात्म्याला अणु परिमाण आहे असें मानलें तर मग तो (शरीराच्या) एका भागामध्ये राहत असल्यामुळे त्याला जो सर्वशरीरभर (सुख बौरेचा) अनुभव येतो तो विरुद्ध होईल. कारण, व्यवहारामध्ये असे दृष्टोत्पत्तीस येतें कीं, भागीरथीच्या डोहामध्ये बुडी मारलेल्या लोकांना सर्व शरीरामध्ये मारवा भासतो, आणि उन्हाळ्यामध्ये त्याच्या सर्व शरीराचा दाह होतो. ह्या शकेचें सूत्रकार उत्तर देतात:—

अविरोधश्चन्दनवत् ॥ २३ ॥

२३ चंदनाप्रमाणें विरोध नाही. (१३)

अ्याप्रमाणें चंदनाचा एक बिंदु शरीराच्या एका भागाशीं संबद्ध होऊनही सर्व-शरीरभर आनंद देतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा देखील शरीराच्या एका भागामध्ये राहूनही त्याला सर्वशरीरभर अनुभव प्राप्त होईल. शिवाय, ह्या जीवात्म्याचा त्वचेशीं संबंध असल्यामुळे त्याला सर्वशरीरभर अनुभव मिळतो ही गोष्ट विरुद्ध होत नाही. कारण, आत्म्याचा त्वचेशीं जो संबंध आहे तो सर्व त्वचेशीं आहे, आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्याप्त करणारी आहे. (२३)

२ यावरूनही ‘जीवात्मा अणु आहे’ हे सिद्ध होतें.

१ (सू. २३) तात्पर्य— ह्या व्यवहारावरून सुखदुःखाचा अनुभव सर्व शरीरभर होतो असे होतें; आणि हे सिद्ध झाले म्हणजे मग अर्थातच ‘जीवाची व्याप्ति सर्व शरीरामध्ये आहे’ असे मानावे लागत असल्यामुळे जीवाचे अणु परिमाण सिद्ध होत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

२ त्वचा ही सर्व शरीरावर एकच असल्यामुळे तिच्या कोणत्याही भागाशीं आत्म्याचा संबंध झाला तरी तो संबंध सर्व त्वचेशीं झाला असें म्हणता येतें. (आ. २.)

३ तेव्हा ‘जीवात्मा अणु असूनही त्याला सर्व शरीरभर सुखदुःखाचा अनुभव येतो’ ही गोष्ट केवळ चंदनाच्या दृष्टांतावरूनच सिद्ध होते असें नाही, तर ती सुक्तीवरूनही सिद्ध होते असा या श्रयाचा अभिप्राय आहे.

अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद् हृदि च ॥ २४ ॥

२४ स्थितीचा विशेष असल्यामुळे (चंदनाचा दृष्टांत वरोवर

नाहीं) असे म्हणशील तर तसे नाहीं, कारण (जीवा-

त्म्याच्याही स्थितीचा विशेष श्रुतीने) मानला आहे.

कारण, (जीवात्मा) हृदयामध्ये आहे (असे

श्रुति सांगते). (१३)

, आतां येथे शंकाकार म्हणतो:— ' चंदनाप्रमाणें विरोध नाहीं ' असें जें तुम्हीं मध्यें म्हटलें आहे तें वरोवर नाहीं. कारण, दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्यें साम्य नाहीं. जीवात्मा हा शरीराच्या एका भागामध्यें राहतो ही गोष्ट सिद्ध असती तर चंदनाचा दृष्टांत देतां आला असता. पण चंदनाच्या स्थितीचा विशेष म्हणजे त्याची एका विशिष्ट ठिकाणी स्थिति आणि त्याच्यापासून सर्व शरीराला आनंद ह्या दोन्ही गोष्टी प्रत्यक्षच आहेत. जीवात्म्याविषयी म्हणाल तर त्याला सर्व शरीरभर अनुभव मिळतो एवढीच गोष्ट प्रत्यक्ष आहे; (त्या जीवात्म्याची शरीराच्या) एका भागामध्यें स्थिति आहे ही गोष्ट प्रत्यक्ष नाहीं. आता, आत्म्याची शरीराच्या एका भागामध्यें स्थिति आहे असे अनुमानानें समजता येईल असें तुम्ही म्हणाल खरे; पण येथें अनुमान मुळीच संभवत नाहीं. कारण, जीवात्म्याला जो शरीरभर अनुभव मिळतो तो जीवात्मा त्वग्निद्रियाप्रमाणें सर्वशरीरव्यापी आहे म्हणून मिळतो, किंवा जीवात्मा आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आहे म्हणून मिळतो, अथवा जीवात्मा चंदनविद्रूपमाणें अणु असून (शरीराच्या) एका भागामध्यें राहतो म्हणून मिळतो हा संशय दूर होत नाहीं.

ह्याचें उत्तर:— हा दोष मजवर येत नाहीं. कशावरून ? स्थितीचा विशेष मानिला आहे यावरून. चंदनाप्रमाणें जीवात्म्याच्या सुद्धा स्थितीचा विशेष म्हणजे (त्या जीवात्म्याची) शरीराच्या एका विशिष्ट भागामध्यें स्थिति भी मानीत आहे. कशावरून म्हणाल तर सांगतो:— हा जीवात्मा हृदयामध्यें राहतो असें वेदान्त-वाक्यामध्ये सांगितलें आहे. उदा०— पुढील श्रुतिमध्ये तसेच सांगितलें आहे:— ' हा आत्मा हृदयामध्यें आहे ' (प्र. ३।६); ' तो हा आत्मा खरोखर हृदयामध्यें आहे ' (छा. ८।३।३); ' आत्मा

१ ज्याअर्थी जीवात्म्याला शरीराच्या सर्वधानें सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्याअर्थी त्या जीवात्म्याची शरीराच्या कोणत्यातरी एका भागामध्यें स्थिति असावी असे अनुमान निघतें

२ तेहा, जीवात्म्याला जो शरीराच्या सर्वधानें सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्याचें ह्या तीन परंपरांपैकीं अमुकच कारण आहे असा निश्चय नसल्यामुळे त्यापैकीं एकाच कारणचें म्हणजे फक्त तिष्ठत्या कारणचें अनुमान करणें शक्य नाहीं असे सिद्ध होतें.

कोणता ? जो हा प्राणांच्या मध्ये (राहणारा) विज्ञानमय आणि हृदयाच्या आंत अस-
णारा तेजोमय पुरुष (तोच होय) ' (वृ. ४।३।७). तेव्हां दृष्टांत आणि दाष्टांतिक
यांमध्ये कांहीं वैपम्य नसल्यामुळे ' चंदनाप्रमाणे विरोध नाही ' हें जें पूर्वी सांगितलें
आहे तें वरोवरच आहे. (२४)

गुणाद्वा लोकवत् ॥ २५ ॥

२५ अथवा गुणामुळे व्यवहारांतल्याप्रमाणें (विरोध
नाहीं). (१३)

किंवा जरी जीवात्मा हा स्वतः अणु आहे, तरी त्याचा जो चैतन्यगुण तो
(सर्व शरीराळा) व्याप्त करित असल्यामुळे त्या जीवात्म्यापासून सर्वशरीरव्यापी असें
कार्य उत्पन्न होण्याला कांहीं विरोध येत नाही. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये मणि, दिवा
वगैरे पदार्थ खोलीच्या एका भागामध्ये असले तरी त्यांची प्रभा सर्व खोलीभर पसरणारी
असल्यामुळे ती सर्व खोलीमध्ये आपले कार्य उत्पन्न करते, त्याप्रमाणेंच हें होय. (जरी
पूर्वी चंदनाचा दृष्टांत दिलाच आहे तरी) ' चंदन हें सावयव असल्यामुळे त्याचे सूक्ष्म
अवयव (चोर्होकडे) पसरल्याने कदाचित् त्यापासून सर्व शरीराळा आल्हाद प्राप्त
होईल; पण जीव हा अणु असल्यामुळे त्याला अवयव नाहीत की ज्या (अवयवां-) च्या
योगानें तो सर्व शरीराळा व्यापील ' अशी कोणी शंका करतील म्हणून (तिच्या निरा-
करणार्थ सूत्रकारानीं) हें सूत्र केले आहे. (२५)

(शंकाः—) पण गुण हा गुणीला सोडून इतर ठिकाणी कसा राहिल ? कारण,
पटाचा गुण जो पांढरा रंग तो पटाला सोडून इतर ठिकाणी राहिलेला दृष्टोत्पत्तीस येत
नाहीं. आतां, दिव्याच्या प्रमेप्रमाणें तो इतर ठिकाणी राहूं शकतो असें म्हणाल तर तें

१ (सू. २५) सुखदुःखांचा जो अनुभव तद्गुणी कार्य.

२ खोलीतील सर्व वस्तूंचे ज्ञान.

३ तेव्हां ज्याप्रमाणें चंदन हें आपल्या अवयवांच्या द्वारानें सर्व शरीराळा व्याप्त करतें,
त्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या अवयवांच्या द्वारानें सर्व शरीराळा व्याप्त करित नसल्यामुळे
जीवात्म्याला चंदनाचा दृष्टांत लागू पडत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. २६) गुणांच्या आश्रयाला.

२ तेव्हां ' जीवात्मा जरी अणु आहे तरी त्याचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीराळा व्याप्त करतो '
असें म्हणतां येत नाही. "

बरोबर नाही. कारण ती प्रमा देखील द्रव्यच आहे असें मानले आहे. ज्या तेजाचे अवयव दाट आहेत त्या तेजरूपी द्रव्याला ' दिवा ' म्हणतात. आणि ज्या तेजाचे अवयव विरळ विरळ आहेत त्या तेजरूपी द्रव्यालाच प्रमा म्हणतात. ह्या शकेचें (पूर्वपक्षी) उत्तर देतो.—

व्यतिरेको गन्धवत् ॥ २६ ॥

२६ गंधाप्रमाणे (चैतन्य हा गुण जीवात्म्याला)

सोडून राहील. (१३)

ज्याप्रमाणे गंध हा गुण असूनही तो सुगंधि द्रव्याला सोडून राहतो, कारण, पुष्पे वगैरे सुगंधि पदार्थ दूर असले तरी त्या पुष्प वगैरेपासून आपल्याला गंध उपलब्ध होतो, त्याप्रमाणे जीवात्मा हा जरी स्वतः. अणु आहे तरी त्याचा चैतन्य हा गुण त्या- (जीवात्म्या-) ला सोडून राहू शकेल. यावरून, (चैतन्य हा) गुण असल्यामुळे त्याचा रूप वगैरे गुणाप्रमाणे आपल्या आश्रयाशी वियोग होणार नाही हा सार्वत्रिक नियम नाही. कारण, गंध हा गुणच असूनही त्याचा (आपल्या) आश्रयाशी वियोग झालेला दृष्टीस पडतो. आता, गंधाचा देखील (आपल्याला) आश्रयभूत (जे मूलद्रव्याचे काही कण) त्यासह-वर्तमानच मूलद्रव्याशी वियोग होतो असें म्हणाल तर ते बरोबर नाही. कारण, (अशा रीतीने) ज्या मूलद्रव्यापासून (गंधाचा) वियोग होतो, त्या (मूलद्रव्या-) चा क्षय होऊं लागेल. पण ते (मूलद्रव्य) पूर्वीच्या अवस्थेपेक्षा यत्किंचित्ही क्षीण होत नाही असें समजतें. नाही तर, पूर्वीच्या अवस्थेतील गुरुत्व वगैरे त्याचे गुण कमी झाले असते.

शका — (जरी मूलद्रव्याच्या पूर्वावस्थेपेक्षा हल्लीच्या अवस्थेमध्ये काही) फरक होतो, तरी तो गंधाचे आश्रयभूत असलेल्या अशा ज्या अवयवाचा मूलद्रव्यापासून वियोग होतो ते अवयव सूक्ष्म असल्यामुळे दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. कारण, गंधाचे सूक्ष्म परमाणू चोहोंकडे

३ प्रमा ही द्रव्य आहे गुण नाही असें वैशेषिक मानतात. तेव्हा प्रमा ही द्रव्य असल्यामुळे द्रव्याचा दृष्टांत (चैतन्यरूप) गुणाला देता येत नाही. तात्पर्य— ' गुण हा गुणीला सोडून इतर ठिकाणी राहतो ' याविषयी दृष्टांत मिळत नसल्यामुळे ' गुण हा गुणीला सोडून राहत नाही ' असाच नियम सिद्ध होतो. तेव्हा जर आत्मा अणु असेल तर त्याचा चैतन्य हा गुण देखील तेवढ्याच ठिकाणी राहील, तो गुण सर्व शरीरास व्याप्त करणार नाही. आणि मग सुखदुःखाचा अनुभवही सर्व शरीरभर येणार नाही अशा शक्यकराचा अभिप्राय आहे.

४ उदा०:—कुलाचा जो दुसून वास येतो तो आपल्या आश्रयाला सोडून नुसता येत नाही, तर वाऱ्याच्या योगाने कुलाचे काही कणच आपल्याजवळ येतात व त्या कणाचाच वास येतो.

५ फूल वगैरे पदार्थापासून.

६ परमाणुरूपी.

पसरले म्हणजे तेच नासिःपापुटांमध्ये प्रवेश करून (मनुष्याला) गंधाचें ज्ञान करून देतात. (उत्तरः—) हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण परमाणू हे अतींद्रिय आहेत. आणखी, नागचाफा वगैरे फुलांपासून फार मोठा वास उपलब्ध होतो. शिवाय, (दुरून वास घेतेवेळीं) 'सुगंधि द्रव्याचें आघ्राण केलें' अशी लोकामध्ये प्रतीति होत नाही, तर गंधाचेंच आघ्राण केलें असेंच लोक समजतात. आतां, 'रूप वगैरे गुणांची आपल्या आश्रयाला सोडून उपलब्धि होत नाही' (यावरून) गंधाची देखील आपल्या आश्रयाला सोडून उपलब्धि होणें बरोबर नाही असें कोणी अनुमान करील तर तें बरोबर नाही, कारण, आश्रयाला सोडून गंध उपलब्ध होतो ही गोष्ट प्रत्यक्ष असल्यामुळे सदरील अनुमान येथें लागू पडत नाही. तेव्हा (अमुक वस्तु अमुक प्रकारची आहे) असे प्रतिपादन करणाऱ्या (मनुष्या-) नीं लोकामध्ये जी वस्तु जशी दृष्टोपत्तीस येते तशाच ती आहे असें मानलें पाहिजे, अन्य तऱ्हेनें मानणें बरोबर नाही. कारण, रस हा गुण जिव्हेनें समजतो म्हणून (त्या दृष्टांतावरून) 'रूप वगैरे गुण देखील जिव्हेनेंच समजले जातील' असा नियम (कोणालाही) करता येणार नाही. (२६)

तथा च दर्शयति ॥ २७ ॥

२७ आणि (थुतीही) असेंच सांगते. (१३)

'जीवात्म्याचा हृदय आश्रय आहे आणि त्याचें अणु परिमाण आहे' असें सांगून पुढें 'तो जीवात्माच (आपल्या) चेतन्यरूप गुणाच्या योगानें सर्व शरीर व्याप्त करतो' असें श्रुति सांगते. उदा०—'कैसांपर्यंत' (फी. ११२०) 'नखाच्या अप्रापर्यंत (आत्मा शरीरामध्ये प्रविष्ट झाला आहे)' (बृ. १।१।७). (२७)

७ इंद्रियांच्या योगानें समजले जात नाहीत. म्हणूनच त्यांच्या रूपाचें मनुष्याला ज्ञान होत नाही. याप्रमाणेंच त्यांच्या गंधाचेंही ज्ञान होणार नाही.

८ यावरून 'फुलाचे शरीर कण येऊन त्याचाच वास घेतो हें मत बरोबर नाही' असें सिद्ध होतें. कारण, जर तो वास त्या नागचाफ्याच्या फुलाच्या शरीरक कणाचाच असता तर तो इतका मोठा नसता.

९ यावरून 'सुगंधि द्रव्याला सोडून नुसताच त्याचा गंध येतो' असे सिद्ध होतें. कारण, जर त्या सुगंधि द्रव्याचे कण आले असते, तर 'सुगंधि द्रव्याचें आघ्राण केलें' अशी लोकाना प्रतीति झाली असती.

१० कारण, जेथे अनुमानाने सिद्ध केलेली गोष्ट प्रत्यक्ष अनुभवाच्या विरुद्ध असेल तेथें तें अनुमान चुकीचें होय. त्या अनुमानाला 'बाधित' असें म्हणतात. उदाः—'पाणी हें एक प्रकारचे द्रव्य असून तें थंड आहे; त्याप्रमाणेंच अग्नि देखील थंडच असावा; कारण, अग्नि हें देखील एक प्रकारचे द्रव्यच आहे' हें अनुमान चुकीचें आहे. कारण, त्याचा स्पर्शान-प्रत्यक्षानें बाध होतो.

१ (सू. २७) शरीराम-मं नखशिखान्च आत्म्याचें चैतन्य उपलब्ध होते असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

पृथगुपदेशात् ॥ २८ ॥

२८ (जीवात्मा हा चैतन्य गुणानेच सर्व शरीर
व्यापतो). कारण (श्रुतीमध्ये) पृथक्
उपदेश केला आहे. (१३)

‘ जीवात्म्यानें प्रज्ञेच्या योगाने शरीरावर आरोहण करून ’ (कौ. ३।६) ह्या श्रुतीमध्ये जीवात्म्याचा ‘ कर्ता ’ या रूपाने, आणि प्रज्ञेचा ‘ करण ’ या रूपाने, पृथक् उपदेश केला असल्यामुळे (जीवात्मा) हा (आपल्या) चैतन्य गुणानेच सर्व शरीर व्यापतो असे समजते. तसच, ‘ ह्या इन्द्रियाच्या ज्ञानाने (सर्व) ज्ञान घेऊन ’ (वृ. २।१।१७) ह्या श्रुतीमध्ये कर्ता जो जीवात्मा त्याहून चैतन्याचा पृथक् उपदेश केला आहे. त्यावरूनही वरील अभिप्रायाचेच दृढीकरण होते. तेव्हा यावरून जीवात्मा अणु आहे असे सिद्ध झाले. (२८)

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—

तद्गुणसारत्वात् तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् ॥ २९ ॥

२९ परंतु (जीवाला) तद्गुणसारत्व असल्यामुळे (त्याच्या
संबंधाने) प्राज्ञाप्रमाणे ते व्यवहार होतात. (१३)

ह्या सूत्रातील ‘ परंतु ’ हा शब्द पूर्वपक्षाचे निराकरण करतो. जीवात्मा अणु आहे हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ‘ श्रुतीमध्ये (जीवात्म्याची) उत्पत्ति सांगितली नसल्यामुळे, तसेच परब्रह्माचाच (जीवरूपाने शरीरामध्ये) प्रवेश होतो असे श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यामुळे, तसेच (श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा ह्यांच्या) ऐक्याचा उपदेश केला असल्यामुळे, जीवात्मा परब्रह्मच आहे ’ असे दुसरे सांगितले आहे. आतां जर जीवात्मा हा परब्रह्मच आहे तर परब्रह्म जेवढे आहे तेवढाच जीवात्मा असला पाहिजे. आणि परब्रह्म तर सर्वव्यापी आहे असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. तेव्हा जीवात्मा देखील सर्वव्यापीच आहे असे सिद्ध झाले. आणि असे मानले म्हणजेच ‘ प्राणाच्या मध्ये जो हा विशानमय आहे, तो हा आत्मा महान् आहे आणि अज आहे ’ (वृ. ४।४।२२) इत्यादि श्रुतीमध्ये आणि स्मृतीमध्ये जे जीवाचे सर्वव्यापित्व सांगितले आहे त्याचे समर्थन होते. शिवाय, जीव हा अणु आहे असे मानले तर त्याला सर्वशरीरव्यापी अशी उपलब्धि

होऊं शकणार नाही. आतां, (जीवाचा) त्वचेशीं संबंध असल्यामुळे (त्याला सर्व शरीरव्यापी अशी उपलब्धि) होईल असे म्हणशील तर तेही बरोबर नाही. कारण, तसे मानले तर (त्वचेला) कांटा लागला असताही सर्व शरीरभर वेदना होऊं लागेल. कारण, कांट्याचा जो त्वचेशीं संबंध आहे तो सर्व त्वचेशीं आहे. आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्यापणारी आहे. (पण वास्तविक पाहिले असतां) कांटा मोडलेल्या मनुष्याला वेदना ही सर्व शरीरभर न होतां) फक्त तळपायालाच होते. शिवाय, अणु पदार्थाचा गुण सर्व शरीराला व्यापू शकत नाही. कारण, गुण हा गुणीचाच प्रदेश व्याप्त करतो (असा नियम आहे). जर गुण हा गुणीला सोडून (इतर ठिकाणीं) राहील तर त्या गुणाचें गुणत्वच नाहीसे होईल. आतां दिव्याच्या प्रभेसंबंधाने म्हणशील तर ती प्रभा एक प्रकारचें द्रव्यच आहे (गुण नव्हे) असे पूर्वी सांगितलेच आहे. गंध देखील गुण आहे असे मानिले असल्यामुळे (तो गंध आपल्या) आश्रयाला बरोबर घेऊनच संचार करतो हेंच म्हणणें योग्य आहे. नाही तर (त्या गंधाचें) गुणत्वच नष्ट होईल. हांच गोष्ट द्वैपायनाने सांगितली आहे:— 'उदकाच्या ठिकाणीं गंधाचा अनुभव घेऊन जर कांहीं लोक तो गंध उदकाचाच आहे असे म्हणतील तर ते अज्ञानी (समजावे); (पण, वास्तविक रीतीनें) तो गंध पृथ्वीचाच आहे, आणि तो उदक व वायु यांचा आश्रय करतो असे समजावे'. आतां जर जीवाचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीराला व्यापतो असे म्हणशील तर जीव 'अणु' होणार नाही. कारण, ज्याप्रमाणें उष्णता आणि प्रकाश हें अग्नीचें स्वरूप आहे, त्याप्रमाणें चैतन्य हेंच ह्या जीवात्म्याचें स्वरूप आहे. येथें चैतन्य हा गुण आणि आत्मा हा गुणी असा भेद नाही. आतां, जीवाचें शरीराएवढें (मध्यम) परिमाण आहे ह्या मताचें तर खंडन केलेच आहे. तेव्हां परिशेषावरून जीव हा विभु आहे असे सिद्ध होतें.

तर मग (श्रुतीमध्यें) जीवात्मा अणु बरोबर आहे असे व्यवहार कसे केले आहेत अशी कोणी शंका घेईल म्हणून सूत्रकार सांगतात:— (जीवाला) तद्गुणसारत्व

३ पायात काटा मोडला असता सर्व शरीरभर वेदना होत नसतात त्या होऊं लागतील.

४ ज्याप्रमाणें शरीरावरची सर्व त्वचा एकच असल्यामुळे त्या त्वचेच्या कोणत्याही एका भागाला जीवाचा संबंध झाला असता तो सर्व त्वचेशींच होतो असे पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे (अ. २ पा. ३ सू. २३ टी. २ पहा) त्याप्रमाणें काट्याचाही संबंध सर्व त्वचेशीं होत आहे.

५ अणु परिमाण आणि मध्यम परिमाण हीं दोन्ही परिमाणें जीवाला मानता येत नाहीत म्हणून.

६ 'वाक्री राहिलेली गोष्ट मानली पाहिजे' या नियमावरून.

७ 'बरोबर' शब्दानें 'जीव शरीरांतून निघतो, जीव परलोकप्रत जातो, जीव फिरून या लोकांत येतो' हे व्यवहार प्यावे.

असत्यामुळे (त्याच्या संबंधाने) ते व्यवहार होतात. तिन्हे म्हणजे बुद्धीचे जे गुण ते ' तद्गुण ' होत. इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख इत्यादि. जे ' तद्गुण ' तेच सार म्हणून मुख्यतत्त्व आहे ज्या संसारी आत्म्याचें, तो ' तद्गुणसार ' होय. त्या (तद्गुणसारा-) चा जो भाव ते ' तद्गुणसारत्व ' होय. बुद्धीच्या गुणांवाचून केवळ आत्म्याला संसारित्व नाही. कारण, आत्मा हा (वास्तविक) कर्ता आणि भोक्ता नसून व तो नित्यमुक्त असून त्याला जें कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि रूपांनी संसारित्व प्राप्त होतें, तें त्याच्यावर बुद्धिरूप उपाधीच्या धर्माचा आरोप होतो म्हणूनच प्राप्त होतें. तेव्हां (त्या जीवाला) तद्गुणसारत्व असल्यामुळे बुद्धीच्या परिमाणाच्या योगानेंच त्याला परिमाण आहे ' असा व्यवहार होतो. तसेंच, त्या बुद्धीच्या उत्क्रांति वगैरे (क्रियां-) मुळेच त्या (जीवात्म्या-) ला उत्क्रांति वगैरे (क्रिया आहेत असा) व्यवहार होतो. त्याच्या स्वतःच्या (धर्मांमुळे ते व्यवहार) होत नाहीत. आणि याप्रमाणेंच, ' केंसाच्या अप्राचा जो शमरावा भाग त्याचेही पुन्हा शमर भाग कल्पिले असता त्यापैकीं एक भागाएवढा तो जीवात्मा आहे, आणि तोच पुन्हा अनंत आहे असें जाणावें ' (श्र. ५।९) ह्या श्रुतीमध्ये (आरम्भी) ' जीव अणु आहे ' असें सांगून पुढें तोच जीव अनंत आहे असें वर्णिलें आहे. आतां ते वर्णन ' जीवात्म्याचें अणुत्व आरोपित आहे, आणि अनंतत्व खरें आहे ' असें मानिलें तरच चागल्या रीतीनें लागेल. कारण, (अणुत्व आणि अनंतत्व हीं) दोन्ही (जीवात्म्याचीं परिमाणें) खरीच आहेत अशी कल्पना करता येत नाही. वर, आता ' अनंतत्व हेंच आरोपित आहे ' असेंही म्हणता येत नाही. कारण, सर्व उपनिषदामध्ये (जीवात्मा हा) परब्रह्मस्वरूप आहे असें प्रतिपादन करणें इष्ट आहे. तसेंच, ' (आत्मा देखील) बुद्धीच्या आणि शरीराच्या गुणां-मुळे अकुशाच्या अणुकुचीएवढा आणि हलक्या प्रतीचा दृष्टीस पडतो ' (श्र. ५।८) ह्या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये देखील (जें जीवाचें) अकुशाच्या अणुकुचीएवढे अपक्वें परिमाण सांगितलें आहे, तें (जीवाचा) बुद्धीच्या गुणांशीं सवध असल्यामुळे सांगितलें आहे, त्या जीवाच्या स्वतःच्या स्वरूपामुळे सांगितलें नाही. ' हा अणु असा आत्मा अंतःकरणानें जाणण्यास योग्य आहे ' (मु. ३।१।९) ह्या श्रुतीमध्ये देखील जीवाचें अणु परिमाण आहे

८ सर्वव्यापी.

९ अणु परिमाण.

१० महत् परिमाण.

११ महत् परिमाण.

१२ जर जीवात्म्याचें महत् परिमाण आरोपित असेल म्हणजे खरें नसेल, तर ' जीवात्मा हा परब्रह्मस्वरूप आहे ' असें प्रतिपादन करता येणार नाही. कारण ब्रह्माचें सर्वव्यापी असें स्वरूप आहे.

१३ अत्यंत सूक्ष्म.

असें सांगितलें नाहीं. कारण 'चक्षुरादिक इन्द्रियाच्या द्वारानें समजण्यास अयोग्य आणि ज्ञान आणि प्रसाद याच्या योगानेंच समजण्यास योग्य' अशा रूपानें परमात्माच येथें प्रकृत आहे. शिवाय, जीवाला देखील अणु परिमाण मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. तेव्हा, (श्रुतीमध्ये) आत्म्याला जें अणुच सांगितलें आहे, तें 'परमात्मा समजण्यास कठीण आहे' या अभिप्रायानें सांगितलें आहे, अथवा 'तें औपाधिक आहे' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे असें जाणावें. तसेंच, 'प्रज्ञेच्या योगानें शरीरावर आरोहण करून' (कौ. ३।६) इत्यादि श्रुतीमध्ये जीव (प्रज्ञेहून) भिन्न आहे असें जें सांगितलें आहे तें देखील 'प्रज्ञेच्या योगानें म्हणजे उपाधिभूत जी बुद्धि तिच्या योगानेंच जीवात्म्यानें शरीरावर आरोहण करून.' अशा अर्थानें समज्यावें. किंवा, 'शिलापुनकाचें हें शरीर आहे' इत्यादि व्यवहाराप्रमाणेंच हा व्यवहार आहे असें जाणावें. कारण, येथें 'एक गुण आणि दुसरा गुणा' असा भेद सुद्धा संभवत नाहीं असें पूर्वीच सांगितलें आहे. आता (श्रुतीमध्ये जीवात्म्याचा) हृदय हा आश्रय आहे असें जें सांगितलें आहे तें देखील बुद्धीचाच तो आश्रय असल्यामुळे सांगितलें आहे. तसेंच, उत्क्रांति वगैरे देखील उपाधीच्याच स्वाधीन आहेत असें 'कोणाची उत्क्रांति झाली असता माझी उत्क्रांति होईल अथवा कोणाची स्थिति झाली असता माझी स्थिति होईल; त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३।४) ही श्रुति दाखविते. आता (जीवात्म्याला) उत्क्रांतीचाच जर

१४ श्रुतीमधील 'अणु' या शब्दाचा 'अत्यंत सूक्ष्म' म्हणजे 'समजण्यास कठीण' असा अर्थ समजावा, 'अणु परिमाणाचा' असा अर्थ समजू नये

१५ जीवात्मा हा वास्तविक अणु परिमाणाचा नसूनही त्याला बुद्धिरूप उपाधीच्या योगान 'अणु परिमाणाचा' असें म्हटलें आहे

१६ श्रुतीमध्ये 'प्रज्ञेच्या योगानें' ह्या ठिकाणी प्रज्ञा शब्दाचा 'चैतन्य' हा अर्थ घेऊ नये, तर प्रज्ञा म्हणजे 'जीवात्म्याची उपाधिभूत बुद्धि' हा अर्थ घ्यावा असा अभिप्राय आहे

१७ मुगधि द्रव्यें वाटण्याकरता ज्या लहानशा चरबट्याचा उपयोग करतात त्याला 'शिलापुनक' म्हणतात

१८ ज्याप्रमाणें शिलापुनक आणि त्याचें शरीर हे पदार्थ परस्परांपासून भिन्न असूनही त्यामध्ये 'शिलापुनकाचें हे शरीर' असा भेदव्यवहार गौण रीतीनें होतो, त्याप्रमाणें ह्या श्रुतीमध्ये प्रज्ञा (म्हणजे चैतन्य) आणि जीवात्मा यामध्ये भेदव्यवहार गौण रीतीनें केला आहे असें जाणाव तेव्हा 'प्रज्ञा' शब्दाचा 'चैतन्य' असा अर्थ घेतला तरी ही श्रुति लावता येते

१९ जीवामा आणि चैतन्य यामध्ये

२० प्राणाची उत्क्रांति झाली असता जीवाची उत्क्रांति होते, आणि प्राणाची स्थिति झाली असता जीवाची स्थिति होते असें या श्रुतीच तात्पर्य आहे यावरून जीवाची उत्क्रांति स्वयं रीतीनें होत नाही तर प्राणरूपी उपाधीच्या योगानेंच होते असें सिद्ध होतें

(वास्तविक) अभाव आहे, तर गति आणि आगति यांचा देखील त्याला (वास्तविक) अभावच आहे असे समजावे. कारण, शरीरापासून उत्क्रांति झाल्याशिवाय गति आणि आगति ह्या होत नाहीत. तेव्हा अशा रीतीने उपाधीचे गुण हेच (संसारामध्ये) जीवात्म्याचे मुख्य तत्त्व असल्यामुळे त्याला त्याच्या संबंधाने अणुववगैरे व्यवहार परमात्म्याप्रमाणेच होतात. ज्याप्रमाणे सगुणोपासनांमध्ये उपाधीचे गुण हेच प्राज्ञामध्ये म्हणजे परमात्म्यामध्ये मुख्य असल्यामुळे त्याच्या संबंधाने ' हा (परमात्मा) ब्रीहपेक्षां अपवा यवापेक्षां अधिक सूक्ष्म आहे ' (छां. ३।१।१३); ' हा (परमात्मा) मनोमय, प्राणमय, प्राणशरीर, सर्वगंध, सर्वरस, सत्यकाम, आणि सत्यसंकल्प असा आहे ' (छां. ३।१।१२) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' तो अतिशय सूक्ष्म आहे ' इत्यादि व्यवहार होतात; त्याप्रमाणेच, (हे जीवात्म्याच्या संबंधाने व्यवहार आहेत असे समजावे). (२९)

शंका:— जर बुद्धीचे गुण हेच (जीवात्म्याचे) मुख्य तत्त्व असल्यामुळे तो जीवात्मा संसारी आहे अशी कल्पना कराव, तर बुद्धि आणि जीवात्मा हे भिन्न असल्यामुळे त्याच्या संयोगाची समाप्ति (केव्हा तरी) अवश्य होणारच; तेव्हा बुद्धीचा वियोग झाला असता निराळ्या आत्म्याचे ज्ञान होत नसल्यामुळे त्या आत्म्याचे अस्तित्वच नाहीसे होईल, किंवा त्याचे संसारित्व नाहीसे होईल. ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् ॥ ३० ॥

३० जोंपर्यंत जीवात्मा (संसारी) आहे तोंपर्यंत

(बुद्धीचा संयोग) असल्यामुळे (हा) दोष

येत नाही. कारण तसेच दृष्टोत्पत्तीस

येते. (१३)

हा वर सांगितलेला दोष येतो अशी शंका करूं नये. कशावरून ? जोंपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे तोंपर्यंत बुद्धीचा संयोग आहे यावरून. जोंपर्यंत हा जीवात्मा संसारी आहे, म्हणजे जोंपर्यंत ह्या जीवात्म्याला तत्त्वज्ञान होऊन त्याचा संसार निवृत्त होत नाही, तोंपर्यंत ह्या- (जीवात्म्या-) चा बुद्धीशी संयोग नाहीसा होत नाही. आणि जोंपर्यंत ह्या- (जीवात्म्या-) चा बुद्धि वगैरे उपाधीशी संबंध आहे, तोंपर्यंत जीवाला जीवपणा आणि संसार हा आहेच. वास्तविक विचार केला असता बुद्धि वगैरे उपाधींनी कल्पिलेल्या स्वरूपाशिवाय जीव म्हणून कांही एक निराळा पदार्थ नाही. कारण, वेदान्त-वाक्यांचे तात्पर्य निश्चित करतांना त्यांमध्ये नित्यमुक्तस्वरूप आणि सर्वत्र अशा परमात्म्याहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी चेतन वस्तु (सांगितलेली) उपलब्ध होत

नाहीं. कारण, ' ह्या (परमात्म्या-) हून भिन्न असा द्रष्टा, श्रोता, मंता आणि विज्ञाता नाहीं ' (वृ. २।७।२३); ' ह्या (परमात्म्या-) हून भिन्न अशी पाहणारी, ऐकणारी, मनन करणारी, आणि जाणणारी वस्तु नाहीं ' (छां. ६।८।७); ' हे (जीवा,) तें (ब्रह्म) तूं आहेस ', ' मी ब्रह्म आहे ' (वृ. १।१।७) इत्यादि शेंकडों श्रुती आहेत.

आतां जोंपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे, तोंपर्यंत त्याचा बुद्धीशीं संयोग आहे असें कशावरून समजतें (असें कोणी विचारील म्हणून सूत्रकार) सांगतात:— कारण, तसेंच दृष्टोत्पत्तीस येतें, ' जो हा प्राणांच्या मध्यें विज्ञानमय आणि हृदयाच्या आंत राहणारा तेजोमय पुरुष आहे (तोच आत्मा होय); आणि तो (बुद्धी-) सारखा दोन्ही लोकांमध्ये संचार करतो, तो ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' (वृ. १।३।७) इत्यादि श्रुतींमध्ये घरील गोष्टच सांगितली आहे. ह्या श्रुतीमध्ये ' विज्ञानमय ' म्हणजे बुद्धिमय असें समजावें. कारण, ' (तो आत्मा) विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय आणि श्रोत्रमय आहे ' (वृ. १।१।५) ह्या इतर श्रुतींमध्ये विज्ञानमयाचा मन बौरेबरोबर उल्लेख केला आहे. आणि ' बुद्धिमय ' या शब्दाचा ' तद्गुणसारखा ' हाच अर्थ विवक्षित आहे. ज्याप्रमाणें लोकामध्ये ' ज्ञांविपयी प्रीति ' बौरे गोष्टी (देवदत्ताच्या) मुख्य असतील तर त्याच्या संबंधानें ' हा देवदत्त केवळ ज्ञीमय आहे ' असा प्रयोग करतात त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, ' तो (जीवात्मा बुद्धी-) सारखा दोन्ही लोकांमध्ये संचार करतो ' (वृ. १।३।७) ही श्रुति परलोकाप्रत गमन करतांना देखील (जीवात्म्याचा) बुद्धीशीं वियोग होत नाहीं असें दाखविते. आतां ' कोणासारखा ' (संचार करतो) अशी शंका आली असता (मागील वाक्यामध्ये बुद्धीचें) सामीप्य असल्यामुळें बुद्धीसारखा (तो संचार करतो) असें समजतें. आणि हाच गोष्ट ' तो ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' (वृ. १।३।७) ही श्रुति दाखविते. ह्या श्रुतीचें तात्पर्य असें:— हा (आत्मा) स्वतः ध्यान करीत नाहीं, आणि स्वतः चलनही पावत नाहीं; तर बुद्धि ध्यान करीत असून हाच ध्यान करीत आहे असें वाटतें. तसेंच, बुद्धि हलत असून हाच हालत्यासारखा वाटतो. शिवाय, हा जो आत्म्याचा बुद्धिरूप उपाधीशीं संबंध आहे तो मिथ्याज्ञानावर अवलंबून आहे; आणि त्या मिथ्या-ज्ञानाची तर तत्त्वज्ञानावांचून इतर कशानेही निवृत्ति होत नाहीं. तेव्हां, जोंपर्यंत जीव ब्रह्मस्वरूप आहे असा बोध झाला नाहीं तोंपर्यंत त्याचा हा बुद्धिरूप उपाधीशीं संबंधही नाहींसा होत नाहीं. ' ज्याचा सूर्यासारखा वर्ण आहे आणि जो अंधकाराच्या पलीकडे आहे अशा ह्या

महान् पुरुषाल मी जाणतों. त्या- (परमात्म्या-) लाच जाणून (मनुष्य) मृत्यूच्या पार जातो. मोक्ष (मिळण्या-) ला दुसरा मार्ग नाही ' (श्रं. ३।८) ही भुतिही असेंच सांगते. (३०)

शंका:— सुषुप्त्यवस्था आणि प्रलय यांमध्ये जीवात्म्याचा बुद्धीशी संबंध आहे असें मानणे शक्य नाही. कारण, ' हे सोम्य ! त्या (सुषुप्त्यवस्थेच्या) वेळीं तो सताशीं एक होतो, तो स्वतःमध्ये लीन होतो ' (छां. ६।८।१) असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. शिवाय, प्रलय जो होतो तो सर्व विकारांचा होतो असा अंगोकार केलेला आहे. तेव्हां ' जोंपर्यंत आत्मा संसारी आहे तोंपर्यंत त्याचा बुद्धीशी संबंध आहे ' असें कसे म्हणता येतें ? ह्यावर उत्तर:—

पुंस्त्वादिवचस्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् ॥ ३१ ॥

३१ परंतु पुरुषत्व वगैरेंप्रमाणें हा (बुद्धीचा संबंध बीज-
रूपानें) असूनच (पुढें त्याची) अभिव्यक्ति होते असें
(मानणें) बरोबर असल्यामुळे (वरील गोष्ट
सिद्ध होते). (१३)

ज्याप्रमाणें लोकामध्ये पुरुषत्व वगैरे पदार्थ वास्तव वगैरे अवस्थांमध्ये बीजरूपान असल्यामुळे ते त्या अवस्थांमध्ये उपलब्ध होत नाहीत, व त्यामुळे ते त्या अवस्थांमध्ये नसल्यासारखेच वाटतात; आणि तारुण्य वगैरे अवस्थांमध्ये ते अभिव्यक्त होतात; पण पूर्वी सर्वथा नसून ते नवीनच उत्पन्न होत नाहीत; कारण, तसें म्हटलें तर नपुंसक वगैरे मनुष्यांमध्ये देखील ते पदार्थ उत्पन्न होऊं लागतील, त्याप्रमाणें हा बुद्धीचा संबंध सुद्धा सुषुप्त्यवस्थेमध्ये आणि प्रलयामध्ये बीजरूपानें असूनच तो जाग्रदवस्थेमध्ये आणि जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं अभिव्यक्त होतो. आणि असें मानणेंच बरोबर आहे. कारण, कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति एकाएकीच संभवत नाही. कारण, तसें मानलें तर भलतीच गोष्ट होऊं लागेल. शिवाय, ' सुषुप्त्यवस्थेपासून जी उचिति होते ती अज्ञानरूपी बीजाच्या अस्तित्वामुळेच होते ' असें भुति दाखविते:— उदा०— ' (सुषुप्त्यवस्थेमध्ये) सताशीं एक होऊन- (ही) आग्नी सताशीं एक होतो असें (लोक) जाणीत नहीत '

१ मृत्तिकेमध्ये घट बीजरूपानें आहे म्हणजे मृत्तिकेच्या रूपानें आहे म्हणूनच तो घट मृत्तिके-
पासून उत्पन्न होतो. आता जर कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति एकाएकीच होते असें मानलें तर
मृत्तिका नसतानाही घटाची उत्पत्ति होऊं लागेल.

॥ २ ' न जाणणें ' हेंच अज्ञानरूपी बीज होय. '

(छां. ६।९।२); ' ते येयें जसे पूर्वी वाघ अथवा सिंह होते (तसेच पुन्हां होतात) ' (छां. ६।९।३) इत्यादि. तेव्हां जोंपर्यंत जीवात्म्याला संसारित्व आहे तोंपर्यंत त्याचा बुद्धि बगैरे उपाधीशीं संबंध आहे ही गोष्ट सिद्ध आहे. (३१)

नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा ॥ ३२ ॥

३२ (अंतःकरण मानलें) नाहीं तर नित्य उपलब्धि होईल

किंवा नित्य अनुपलब्धि होईल. अथवा (आत्मा

आणि इंद्रियें या) दोहोंपैकीं एकाचें नियमन

होतें असें मानावें लागेल. (१३)

जीवात्म्याचें उपाधिमूत असें तें अंतःकरण (श्रुतीमध्यें) त्या त्या ठिकाणीं ' मन, बुद्धि, विज्ञान आणि चित्त ' अशा अनेक प्रकारांनीं वर्णिलें आहे. कांहीं ठिकाणीं तर त्याच्या वृत्तीचे विभाग करून संशय बगैरे वृत्ती असलेल्या (अंतःकरणा-) ला ' मन ' असें म्हटलें आहे, आणि निश्चय बगैरे वृत्ती असलेल्या (अंतःकरणा-) ला ' बुद्धि ' असें म्हटलें आहे. आतां, अशा प्रकारच्या ह्या अंतःकरणाचें अस्तित्व अवश्य मानलें पाहिजे. नाहीं तर, (म्हणजे तें अंतःकरण मानलें नाहीं तर) नित्य उपलब्धि होईल; किंवा नित्य अनुपलब्धि होईल. आत्मा, इंद्रियें आणि विषय हीं जीं ज्ञानाचीं साधनें त्यांचें सामीप्य असतांना नित्य उपलब्धीच होईल. आतां कारणांचें सामीप्य असूनही जर कार्य उत्पन्न होत नसेल, तर नित्य अनुपलब्धीच होईल. पण असें (लोकांमध्ये) दिसून येत नाहीं. अथवा ' आत्मा आणि इंद्रियें या दोहोंपैकीं कोणाच्या तरी एकाच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो ' असें मानावें लागेल. आतां, आत्म्याच्या शक्तीचा प्रतिबंध तर संभवत नाहीं. कारण, आत्मा हा अपिकारी आहे. तसेंच, इंद्रियांच्या देखीज (शक्तीचा प्रतिबंध संभवत) नाहीं. कारण, मागील आणि पुढील क्षणांमध्ये त्या इंद्रियांच्या शक्तीचा प्रतिबंध नसून मध्येच एकाएकीं त्यांच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां ज्याचें अवधान असल्यामुळें ज्ञान होतें आणि ज्याचें अवधान नसल्यामुळें ज्ञान होत नाहीं तें मन होय. भुतीही अशीच आहे उदा०— ' माझे मन दुसरीकडे होतें म्हणून मी पाहिलें नाहीं, माझे मन दुसरीकडे होतें म्हणून मी ऐकिलें नाहीं ' (वृ. १।५।३); ' मनानेंच पहातो, मनानेंच ऐकतो ' (वृ. १।५।३). शिवाय, ' काम बगैरे ह्या-

१ कारण, लोकांमध्ये कोणत्याही पदार्थाच्या अंगच्या शक्तीचा जो प्रतिबंध होतो तो त्या पदार्थाला काही तरी विकार द्याय तरच होतो असा अनुभव आहे.

२ सावधगिरी.

(मना-) च्याच वृत्ती होत ' असें पुढील श्रुति दाखविते.:-काम, संकल्प, विचिकित्सा, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, च्छेदी, धी आणि भी हे सर्व मनच होय ' (वृ. १।५।३). तेव्हां ' तद्गुणसारत्व ' असल्यामुळे जीवाच्या संबंधानें मागें सांगितलेले व्यवहार होतात असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. (३२)

[आता येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेहेतिसाव्या सूत्रापासून एकोणचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू० ३३) जीवात्मा हा कर्ता आहे. जर जीवात्म्याला कर्तृत्व नसेल तर ' यजन करावें, दान करावें ' इत्यादि विधी निष्फल होतील. शिवाय, प्रश्नोपनिषदामध्ये ' जीवात्मा कर्ता आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. (सू० ३४) तसेंच, बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये जीवाचा स्वप्नावस्थेतील विहार वर्णिला आहे. (सू० ३५) आणि ' तो इंद्रियाचें ग्रहण करतो ' असेंही वर्णिलें आहे. तेव्हा यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. (सू० ३६) तसेच, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' विज्ञान हा यज्ञ करतो ' असे सांगितलें आहे. त्यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. कारण, त्या ठिकाणी ' विज्ञान ' शब्दाचा ' जीव ' असा अर्थ आहे; ' बुद्धि ' हा अर्थ नव्हे. जर ' बुद्धि ' हा अर्थ असता तर ' विज्ञानाच्या योगानें ' असें म्हटलें असते. (सू० ३७) आता ' जर जीवात्मा हा कर्ता असेल, तर त्याची नियमानें इष्ट गोष्टीविषयीच प्रवृत्ति होईल, अनिष्ट गोष्टीविषयी होणार नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण, व्याप्रमाणे अनुभव घेण्याच्या कामी जीवाला स्वतंत्रता असूनही तो इष्ट आणि अनिष्ट अशा दोन्ही गोष्टींचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणे त्याची दोन्ही गोष्टीविषयी प्रवृत्ति होईल. शिवाय, जरी जीव कर्ता आहे तरी त्याला जसें जसे साहाय्य मिळेल, तशी तशी त्याची इष्ट किंवा अनिष्ट गोष्टीविषयी प्रवृत्ति होण्याला काहीं हरकत नाही. (सू० ३८) शिवाय, ' बुद्धीपेक्षा निराळा असा जीव कर्ता आहे ' असें मानलेंच पाहिजे. जर बुद्धीच कर्ता असेल तर तिच्या अंगची करणशक्ति नष्ट होऊन तिला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल; आणि तिला कर्तृशक्ति मानली असता तोच ' मी ' या ज्ञानाचा विषय होईल. शिवाय, तिला सहाय्य असें दुसरे काहीं तरी साधन मानावें लागेल. आता ह्या जर सर्व गोष्टी तुम्हीं मानल्या, तर आमच्या जीवालाच तुम्ही ' बुद्धि ' असें नाव दिल्यासारखें होत असल्यामुळे फक्त तुमचा आमचा नावासंबंधानेंच वाद उरला. वस्तुविषयी काहींच वाद नाही. एकंदरीत ' जीवात्मा कर्ता आहे ' हें सिद्ध झालें. (सू० ३९) शिवाय, ' जीवात्म्यानें परमात्म्याचें ध्यान करावें ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें.]

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् ॥ ३३ ॥

३३ (जीवात्मा) कर्ता आहे. कारण (तसें मानलें तरच)

शास्त्राला साफल्य येतें. (१४)

तद्गुणसारत्वाच्या प्रसंगानेंच जीवाच्या इतर धर्मांचाही (येथें सूत्रकार) विचार करतातः— हा जीवात्मा कर्ता आहे. कशावरून ? (तसें मानलें तरच) शास्त्राला

१ तेव्हा यावरूनही मनाचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

४ ' इच्छा, कल्पना, संशय, विश्वास, अविश्वास, धैर्य, अधैर्य, लाज, शान आणि भीति ' असे ' क्रम ' येथे दहा शब्दांचे क्रमानें दहा अर्थ जाणावे.

साफल्य येतें यावरून. (जीव कर्ता आहे) असें मानलें म्हणजे 'यजन करावें, हवन करावें, दान करावें' अशा प्रकारचें विधिशास्त्र सफल होतें. नाही तर, तें (शास्त्र) निष्फल होईल. कारण, तें (शास्त्र) जो कर्ता असेल त्यालाच विशेष प्रकारच्या कर्तव्य गोष्टींचा उपदेश करतें. आतां, जीवात्मा हा जर कर्ता नसेल तर त्या- (शास्त्रा-) ची उपपत्ति होणार नाही. तसेंच, (चरील गोष्ट मानल्याने) 'विज्ञानस्वरूपी असा हा पुरुष द्रष्टा, श्रोता, मन्ता, बोद्धा आणि कर्ता असा आहे' (प्र. ४।९) हें शास्त्र देखील सफल होतें. (३३)

विहारोपदेशात् ॥ ३४ ॥

३४ (श्रुतीमध्ये) विहाराचा उपदेश केला आहे म्हणून-
(ही जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा कर्ता आहे:- (श्रुतीमध्ये) जीवात्म्याच्या प्रकारणामध्ये (जीवात्म्याचा) स्वभावस्थेमधील विहार सांगितला आहे. उदा०—'अमृत असा तो (जीवात्मा) मर्जीस येईल तेथें गमन करतो' (नृ. ४।३।१२), 'मर्जीनुरूप तो आपल्या शरीरामध्ये संचार करतो' (वृ. २।१।१८). (३४)

उपादानात् ॥ ३५ ॥

३५ ग्रहण (सांगितलें) आहे म्हणून- (ही जीवात्मा
कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही हा (जीवात्मा) कर्ता आहे:- (श्रुतीमध्ये) जीवात्म्याच्या प्रकारणामध्येच इद्रियाचें ग्रहण सांगितलें आहे. उदा०—'ह्या प्राणाच्या ज्ञानशक्तीचें बुद्धीच्या योगानें ग्रहण करून' (वृ. २।१।१७); तसेंच, 'प्राणाचे ग्रहण करून' (नृ. २।१।१८). (३५)

व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविमर्ययः ॥ ३६ ॥

३६ आणि (जीवात्मा कर्ता आहे). कारण (त्याचा)

क्रियेच्या ठिकाणी ('कर्ता' या रूपानें) निर्देश केला

आहे. (जर तसा निर्देश) नसता, तर (श्रुतीने)

उलट निर्देश केला असता. (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा कर्ता आहे:—लौकिक आणि वैदिक क्रियांच्या ठिकाणी ह्या जीवात्म्याचा 'कर्ता' या रूपाने श्रुतीमध्ये 'निर्देश केला आहे. उदा०—'विज्ञान (म्हणजे जीवात्मा) हा यज्ञ करतो आणि कर्म करतो' (तै. २।५।१)- शंका:—'विज्ञान' शब्द 'बुद्धि' या अर्थाचा (आम्हांला) माहीत आहे. तेव्हां ह्या (विज्ञान-) शब्दावरून 'जीव कर्ता आहे' असे कसे सूचित होते? उत्तर:—ही शंका बरोबर नाही. कारण, जीवाचाच हा निर्देश आहे, बुद्धीचा नव्हे. जर हा जीवाचा निर्देश नसता, तर (श्रुतीने) उलट निर्देश केला असता; (म्हणजे) 'विज्ञानाच्या योगाने' असा निर्देश केला असता. कारण, इतर ठिकाणी 'बुद्धि' या अर्थाची विवक्षा असतांना 'विज्ञान' या शब्दाचा त्याप्रमाणे करण-विभक्तीने निर्देश केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानशक्तीचे विज्ञानाच्या (म्हणजे बुद्धीच्या) योगाने ग्रहण करून' (बृ. २।१।१७). पण येथे तर 'विज्ञान (म्हणजे जीवात्मा) यज्ञ करतो' (तै. २।५।१) असा (विज्ञान या शब्दाचा) कर्त्याशी सामानाधिकार्यानने निर्देश केला आहे. त्यावरून येथे बुद्धीहून निराळा असा आत्माच कर्ता आहे असे सूचित होते. तेव्हा काही दोष येत नाही. (३६)

आता येथे पूर्वपक्षी म्हणतो:—जर बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता असेल तर तो (जीवात्मा) स्वतंत्र असल्यामुळे आपल्याला प्रिय आणि हितकारक असेच (कर्म) नियमाने करील. त्याच्या उलट (कर्म कधीही) करणार नाही. परंतु जीवात्मा उलट कर्म देखील करतांना दृष्टीस पडतो. तेव्हा स्वतंत्र आत्म्याच्या ठिकाणी अशी ही अनियमित प्रवृत्ति जुळत नाही. ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

उपलब्धिवदानियमः ॥ ३७ ॥

३७ अनुभवाप्रमाणे (प्रवृत्तीही) अनियमित आहे. (१४)

व्याप्रमाणे हा आत्मा अनुभवाच्या कामी स्वतंत्र असूनही अनियमाने इष्ट आणि अनिष्ट अशा दोन्ही गोष्टींचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणे तो इष्ट आणि अनिष्ट अशीं कर्मेही अनियमानेच करील. आता 'अनुभवाविषयी देखील जीवात्मा स्वतंत्र नाही; कारण, अनुभवाची सामग्री जुळवावी लागते असे दिसून येते' असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, 'विषयांना जवळ आणणे' हाच फक्त अनुभवाची सामग्री जुळविण्याचा उद्देश आहे. पण अनुभव घेण्याच्या कामी म्हणाल तर आत्मा हा चेतन

१ (सू. ३६) तादात्म्याने म्हणजे 'कर्ता' या रूपाने.

१ (सू. ३७) जो स्वतंत्र असतो तोच कर्ता असतो असा नियम आहे. कारण, जो मनुष्य परतून असतो त्याला जेणतीही गोष्ट स्वेच्छेने करता येत नाही. (पाणिनिसूत्र १-४-५४ पहा.)

असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या कोणाचीही जरूर नाही. शिवाय, कर्म करण्याच्या कामी देखील जीवाम्याला पूर्ण स्वातंत्र्य नाहीच. कारण, त्या कामांतही विशेष प्रकारचे देश, काल आणि कारणे ह्यांची अपेक्षा आहेच. आतां, कर्त्याला साहाय्याची अपेक्षा आहे म्हणून तेवढ्याने त्या कर्त्याचे कर्तृत्व नाहीसे होत नाही. कारण, आचार्याला जरी (पाक करतांना) लंकडे, पाणी वगैरे पदार्थांची अपेक्षा आहे, तरी आचारीपणा हा त्याला आहेच, आतां इष्ट आणि अनिष्ट अशीं कर्मे करण्याविषयी जी अनियमाने जीवाम्याची प्रवृत्ति होते ती साहाय्यकारी वस्तूंच्या वैचित्र्यामुळे त्याला विरुद्ध होत नाही. (३७)

शक्तिविपर्ययात् ॥ ३८ ॥

३८ शक्तीची उलथापालथ होईल म्हणून- (ही बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही विज्ञानाहून भिन्न असा जो जीवात्मा तोच कर्ता आहे असे मानणे रास्त आहे:— जर 'विज्ञान' शब्दाचा अर्थ जी बुद्धि तीच कर्ता असेल, तर शक्तीची उलथापालथ होईल; म्हणजे बुद्धीची करणशक्ति नष्ट होईल आणि (तिच्या जागी) त्या बुद्धीला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल. पण अशा रीतीने बुद्धीला कर्तृशक्ति आली असतां 'मी' ह्या ज्ञानाचा ती बुद्धीच विषय आहे असे मानावे लागेल. कारण, 'मी जातो, मी येतो, मी जेवतो, मी पितो' इत्यादि सर्व ठिकाणी (मनुष्याची) प्रवृत्ति अहंकारपूर्वकच असलेली दृष्टोत्पत्तीस येते. पण अशा रीतीने कर्तृशक्तीने युक्त जी बुद्धि तिला, ज्याच्या साहाय्याने ती सर्व कर्मे करील अशा दुसऱ्या, साधनांची कल्पना करावी लागेल, कारण, कर्ता जरी समर्थ असला तरी तो साधनांचे साहाय्य

२ ' जो स्वतंत्र असतो तोच कर्ता असतो ' हा नियम आहे ररा. पण तेंच स्वतंत्र शब्दाचा ' इतर वस्तूची मुळीच गरज न बाळगणारा ' असा अर्थ नव्हे. कारण, तसा अर्थ घेतला तर ईश्वराला देखील प्राण्याच्या कर्माची जरूर असल्यामुळे त्याला स्वतंत्र म्हणता येणार नाही. तर ' जो इतर कारकांना प्रेरित करतो ' म्हणजे इतर कारकांचा उपयोग करून घेतो तोच स्वतंत्र होय, आणि तोच कर्ता होय, असे समजावे. तात्पर्य— जीवाला जरी देश काल वगैरे इतर वस्तूंची जरूर असली तरी त्याला कर्ता म्हणण्याला काही हरकत नाही.

३ तात्पर्य— जीवात्मा जी आपल्याला अनिष्ट अशीं कर्मे करतो तीं कर्मे देखील अनिष्ट समजून तो करीत नाही. तर इष्ट समजूनच तो तीं करतो. परंतु त्या कर्मांला जी योग्य साधने तीं न घेता चुकीने भलतीच साधने तो घेत असल्यामुळे त्याला तीं कर्मे अनिष्ट होतात, परंतु तेवढ्यावरून त्याचे कर्तृत्व नष्ट होत नाही.

१ (सू. ३८) यावरून 'मी' या ज्ञानाचा जो विषय असतो तोच कर्ता असतो असा नियम सिद्ध होतो.

वेऊनच कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां, आपला फक्त नांवा-
संबंधानेंच वाद आहे; वस्तूंमध्ये कांहीं भेद नाही. कारण, साधनाहून व्यतिरिक्त असाच
(पदार्थ) कर्ता असतो ही गोष्ट सर्वांना कबूल आहे. (३८)

समाध्यभावाच्च ॥ ३९ ॥

३९ समाधि संभवत नाही; म्हणूनही (जीवात्मा
कर्ता आहे). (१४)

उपनिषदामध्ये सांगितलेल्या आत्म्याचें ज्ञान व्हावें या उद्देशानें वेदान्तग्रंथांमध्ये
' अगे ! आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें ' (वृ. २।४।९);
' त्याचा शोध करावा, त्याचें ज्ञान करून घेण्याची इच्छा करावी ' (छां. ८।७।१);
' ओम् या रूपानें आत्म्याचें ध्यान करा ' (मुं. २।२।६) अशा प्रकारचा जो समीधि
सांगितला आहे तो देखील जीवात्म्याला कर्तृत्व मानलें नाही तर संभवत नाही. त्यावरून
नही हा (जीवात्मा) कर्ता आहे असे सिद्ध होतें. (३९)

[आतां येथून पंचरात्र्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चाळिसावें एकच
सूत्र आहे. सारांशः- (सू. ४०) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये जें जीवाचें
कर्तृत्व सांगितलें आहे तें स्वाभाविकच आहे. शिवांत त्याचें म्हणणें असें आहे कीं तें कर्तृत्व औपाधिकच होय.
जर तें कर्तृत्व स्वाभाविक असेल तर त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. कारण, कोणत्याही वस्तूचा स्वाभाविक
धर्म कधींच नष्ट होत नाही. आणि तें कर्तृत्व असलें म्हणजे त्याचें संसाररूप कार्यही होणारच.
धर्माधर्म वगैरे जीं संसाराचीं इतर साधनें तीं बीजरूपानें तरी असणारच. तात्पर्य, जीवाला मोक्ष प्राप्त
होणार नाही. आतां ' मोक्षाच्या साधनामुळें मोक्ष नवीन प्राप्त होतो ' असें म्हणावें तर मोक्ष हा
नवीन उत्पन्न होत असल्यामुळें अनित्य होईल. शिवाय, श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा
यांचें ऐक्य सांगितलें असल्यामुळें ' जीवाचें कर्तृत्व खरें नव्हे ' असें समजतें. आतां, ' ईश्वराच्याच
मूळचें कर्तृत्व असेल ' असें मात्र म्हणूं नये. कारण, ईश्वराचे ठिकाणीं कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे सर्व
धर्मांचा श्रुतीनें निषेध केला आहे. तात्पर्य, ज्याप्रमाणें लोकामध्ये एकाद्या सुतारानें वाकत वगैरे साधनें
पेतलीं असता त्याच्या संबंधानें तो कर्ता होतो व त्यामुळें त्याला दुःखही होतें व तीं साधनें टाकलीं
म्हणजे त्याचें कर्तृत्व जाऊन त्याला सुख होतें त्याप्रमाणें बुद्धि वगैरे उपाधींच्या संबंधानें जीवाला स्वप्न
आणि जागृति या दोन अवस्थांमध्ये कर्तृत्व प्राप्त होतें; व उपाधींचा तो संबंध मुट्या म्हणजे निद्रा-
वस्थेमध्ये त्याचें कर्तृत्व जाऊन त्याला सुख होतें. आतां पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये जी जीवाच्या

२ ' मी ' या शब्दाचा विषय अशी एक वस्तु आहे आणि तीच कर्ता आहे व भोक्ता आहे ही
गोष्ट तुम्हीही कबूल करीत आहां, व आम्हीही कबूल करीत आहां. फक्त इतक्याच की, त्या वस्तूलां
तुम्ही ' बुद्धि ' असें म्हणता, आणि आम्ही ' जीव ' असें म्हणतो. एकंदरीत, तुमचा व आमचा
वस्तुसंबंधानें कांहीं मतभेद नाही असें सिद्ध झाले.

३ भिन्न.

१ (सू. ३९) ध्यान.

कर्तृत्वाचीं कारणं दाखविलीं आहेत तीं सर्व औपाधिक कर्तृत्व घेतलें असतांही जुळतात. तसेंच, भुतीमध्ये जो जीवाचा स्वप्नावस्थेतील विहार वर्णिला आहे तो देखील औपाधिक होय, म्हणजे केवळ वासनामयच होय. भुतीवरूनही ही गोष्ट सिद्ध होते. लोकामध्येही तसाच अनुभव आहे. तसेंच 'जीवात्मा इंद्रियाचें ग्रहण करतो' असें जें भुतीमध्ये म्हटलें आहे तें देखील उपाधीच्या संघर्षामुळें होय. व्याप्रमाणें लोकामध्यें योद्धे लोक युद्ध करीत असतां 'राजा युद्ध करतो' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें हें होय. आतां तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'विज्ञान यश्च करते' असें म्हटलें आहे. तेथें 'विज्ञान' शब्दाचा 'जीव' हा अर्थ नव्हे; 'बुद्धि' हाच अर्थ आहे. कारण, 'विज्ञान' शब्दाचा 'बुद्धि' हाच अर्थ प्रसिद्ध आहे. शिवाय, पुढें श्रद्धा वगैरे बुद्धीचेच धर्म सांगितले आहेत, 'ज्येष्ठ' असें जें पुढें म्हटलें आहे तें देखील बुद्धीलाच जुळतें. आतां, 'बुद्धीला कर्तृत्व मानिलें असतां तिची कारणशक्ति जाऊन तिला कर्तृत्वशक्ति प्राप्त होईल' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, आतां अनुभव घेणें या क्रियेचें कारणत्व बुद्धीला आहे, तें कायम आहेच. पण त्या अनुभवक्रियेचें मुद्दा कर्तृत्व जीवाला वास्तविक नाही. कारण, जीव हा अनुभवस्वरूपच आहे. तसेंच 'जीवात्म्यानें ध्यान करावें' असें जें सांगितलें आहे तें देखील औपाधिक कर्तृत्व घेऊनच सांगितलें आहे. एकंदरीत 'जीवात्म्याला स्वाभाविक कर्तृत्व नाही' असें सिद्ध झालें.]

यथा च तद्बोध्यथा ॥ ४० ॥

४० आणि व्याप्रमाणें सुतार दोन्ही तन्हांचा (दृष्टीस

पडतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा दोन्ही तन्हांचा

आहे). (१५)

याप्रमाणें 'शास्त्राला साफल्य येतें' इत्यादि कारणांवरून जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें (सिद्ध करून) दाखविलें. आतां, तें (कर्तृत्व) त्याला स्वाभाविक आहे किंवा उपाधीमुळें त्याला तें प्राप्त झालें आहे या प्रश्नाचा (येथून सूत्रकार) विचार करितात.

(पूर्वपक्षी म्हणतो:—) ह्या म्हणजे 'शास्त्राला साफल्य येतें' इत्यादि कारणांवरूनच जीवाला कर्तृत्व हें स्वाभाविकच आहे असें मानिलें पाहिजे. कारण, तसें न मानण्याला कांहीं कारण नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— जीवात्म्याला कर्तृत्व हें स्वाभाविक आहे असें मानतां येत नाही. कारण, (तसें मानलें तर) त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. जर जीवात्म्याचा कर्तृत्व हा स्वभावच असेल, तर जशी अग्नीची उष्णतेपासून मुक्तता होत नाही, तशी जीवात्म्याची कर्तृत्वापासून मुक्तता होणार नाही. आणि जो कर्तृत्वापासून मुक्त झालेला नाही त्याला पुरुषार्थाची सिद्धि होणार नाही. कारण, कर्तृत्व हें दुःस्वरूपां शां. भा. ३८

आहे. शंका:— कर्तृत्वशक्ति कायम असूनही त्या कर्तृत्वाच्या कार्याचा (म्हणजे क्रियेचा) अभाव झाला म्हणजे पुरुषार्थ सिद्ध होईल. आणि कार्याचा अभाव हा तर कारणाच्या अभावामुळे सहजच होईल. ज्याप्रमाणे अग्नि हा जरी दाहकत्व शक्तीने युक्त आहे, तरी देखील (त्याचा) काष्ठांपासून वियोग झाला म्हणजे (आपोआपच त्या) दाहकत्व-शक्तीच्या कार्याचा अभाव होतो; तसेच हे होय. (उत्तर:—) असे म्हणतां येत नाही. कारण, कारणेही शक्तिरूपी संबधाने संबद्ध झालेली असल्यामुळे त्या कारणाचा सर्वथा अभाव होणे शक्य नाही. शंका:— मोक्षाचे साधन सांगितले असल्यामुळे मोक्ष प्राप्त होईल. (उत्तर:—) असे म्हणता येत नाही. कारण, साधनाच्या स्वाधीन असलेली गोष्ट अनित्य असते; (तेव्हा मोक्षाला अनित्यत्व येईल). शिवाय, 'नित्य, शुद्ध आणि मुक्त अशा आत्म्याच्या उपदेशापासून मोक्ष प्राप्त होतो' असे सांगितले आहे. आणि तशा प्रकारचा उपदेश तर (जीवात्म्याला) स्वाभाविक कर्तृत्व मानिले असता संभवत नाही.

१ जीवाला कर्तृत्व आहे म्हणूनच त्याला दुःख प्राप्त होते. जर तो काहीच करणार नाही तर त्याला कोणतेच दुःख प्राप्त होणार नाही.

२ जरी जीवात्म्याच्या अंगी कर्तृत्व-शक्ति असली, तरी धर्म व अधर्म याशिवाय त्याला काहीच कर्म करता येणार नाही. कारण, धर्म व अधर्म हे कर्मांचे कारण आहेत. तेव्हा धर्म व अधर्म नष्ट झाले म्हणजे आपोआपच कर्मांचा अभाव होत असल्यामुळे जीवाला कर्तृत्व-शक्ति असूनही मोक्ष प्राप्त होण्याला काही अडचण येणार नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ 'जाळणें' या क्रियेचा.

४ धर्म आणि अधर्म या कारणाचा नाश झाला तरी ते धर्म व अधर्म सूक्ष्मरूपाने म्हणजे शक्तिरूपाने कायमच आहेत असे मानावे लागते. कारण, अस्तित्वात असलेल्या कोणत्याही वस्तूचा सर्वथा नाश, म्हणजे ज्यामध्ये वस्तूचे काहीच स्वरूप शिल्लक राहत नाही असा नाश, कधीच होत नाही. तात्पर्य— धर्म व अधर्म याचा अभाव झाला तरी ते शक्तिरूपाने म्हणजे 'शक्ति' याच संबधाने जीवात्म्याशी संबद्ध असतात असे सिद्ध होते. (व).

५ जीवात्मा हा कर्ता असल्यामुळे 'तो मूळपासूनच मुक्त आहे' असे जरी म्हणता येत नाही, तरी त्या जीवात्म्याला मोक्षाची साधने सांगितली असल्यामुळे त्या साधनाच्या योगाने त्याला मुक्ति नवीनच प्राप्त होते असे म्हणण्याला काही हरकत नाही. ज्याप्रमाणे मनुष्य हा मूळचा देव नसूनही कर्माच्या जोरावर त्याला देवपणा प्राप्त होतो, त्याप्रमाणेच जीवात्मा हा मूळचा मुक्त नसूनही त्याला मोक्ष प्राप्त होईल असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

६ साधनाच्या स्वाधीन असलेली गोष्ट पूर्वी नसून साधनाच्या योगाने नवीन उत्पन्न होणार. तेव्हा त्या गोष्टीला उत्पत्ति असल्यामुळे अनित्यत्व येईल. कारण, 'जो वस्तू उत्पन्न होते तो अनित्य असतो' असा नियम आहे.

७ जर जीवात्म्याला स्वाभाविकच कर्तृत्व असेल तर त्याला 'आत्मा मुक्त आहे' असा उपदेश संभवत नाही. कारण, जो परीपरिच कर्ता आहे त्याला ' (कर्तृत्व योग्यरूपाने) मुक्त ' अथ म्हणता येत नाही.

तेव्हां जीवावर उपाधीच्या धर्माचा आरोप केल्यामुळेच त्याला कर्तृत्व प्राप्त होतें; (तें कर्तृत्व) त्याला स्वाभाविक नव्हे. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' तो (आत्मा) ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' (वृ. ४।३।७), ' इद्रियें आणि मन ह्यांनीं युक्त अशा आत्म्याला पंडित लोक भोक्ता असें म्हणतात ' (का. ३।४) ह्या श्रुती ' उपाधींनीं युक्त झालेल्या आत्म्यालाच भोक्तृत्व वगैरे विशेष धर्म प्राप्त होतात ' असें सांगतात. कारण, विचारी मनुष्याच्या दृष्टीनें परमात्म्याहून निराळा असा जीव म्हणून कोणी एक कर्ता किंवा भोक्ता नाहीच. कारण, ' ह्या- (परमात्म्या-) हून निराळा द्रष्टा नाही ' (वृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुती आहेत.

(शंका:—) जर बुद्धि वगैरे (उपाधी—) च्या समुदायाहून भिन्न आणि कर्ता असा जो चेतन जीवात्मा तो परमात्म्याहून निराळा नसेल तर परमात्मा हाच संसारी, कर्ता, आणि भोक्ता असा होईल. (उत्तर:—) असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व हे धर्म अविद्येमुळे उपस्थित झालेले आहेत. या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीनें ' जेथें द्वैत असल्यासारखें भासतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो ' (वृ. २।४।१४) या वाक्यांत ' कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे धर्म अज्ञानावस्थेमध्ये असतात ' असें सांगून पुढें ' पण जेव्हां ह्याला सर्व आत्मरूपच होतें तेव्हा हा कशानें कोणाला पाहील ' (वृ. २।४।१४) या वाक्यांत ' तेच कर्तृत्व, भोक्तृत्व, वगैरे धर्म ज्ञानावस्थेमध्ये नसतात ' असें सांगितलें आहे. तसेंच, स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन अवस्थांमध्ये उपाधीच्या संव्रंधांमुळे जीवाला आकाशामध्ये भ्रमण करणाऱ्या इयेन पद्याप्रमाणें श्रम होतात असें सांगून पुढें सगुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्म्यानें आलिंगित अशा त्या जीवाला ते श्रम नसतात असें सांगितलें आहे. कारण, श्रुतीमध्ये ' तेच खरोखर ह्या आत्म्याचे आत्मकाम, आत्मकाम, कौमरहित आणि शोकरहित असें रूप आहे ' (वृ. ४।३।२१) असा आरंभ करून ' ही ह्या- (आत्मा—) ची उत्तम गति होय, ही ह्याची उत्कृष्ट संपत्ति होय, हा ह्याचा उत्तम लोक होय, हा ह्याचा उत्कृष्ट आनंद होय ' (वृ. ४।३।२२) असा उपसंहार केला आहे. हीच गोष्ट येथें आचार्यांनीं सांगितली आहे:— ' आणि ज्याप्रमाणें सुतार दोन्ही तऱ्हांचा (दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणें जीवात्मा दोन तऱ्हांचा आहे) '.

८ तेव्हा ह्या श्रुतीवरून ' कर्तृत्व वगैरे धर्म जीवात्म्याचे स्वाभाविक नव्हेत ' असें सिद्ध होतें.

९ ज्यामध्ये काम म्हणजे इच्छितेल्या सर्व गोष्टी प्राप्त म्हणजे प्राप्त होतात असें.

१० आत्मा हा आनंदरूपी असल्यामुळे फक्त त्या आत्म्याविषयीच इच्छा ज्यामध्ये आहे असें.

११ आत्म्याशिवाय इतर वस्तूविषयीच्या इच्छांनीं रहित.

१२ तात्पर्य— ह्या श्रुतीवरूनही ' कर्तृत्व वगैरे धर्म जीवात्म्याचे स्वाभाविक नव्हेत ' असें सिद्ध होते.

ह्या सूत्रांतील 'आणि' हा शब्द 'तर' या अर्थी सूत्रकारांनी घातला आहे. अग्नीच्या उष्णतेप्रमाणे जीवात्म्याचे कर्तृत्व स्वाभाविकच आहे असे मानू नये. तर ज्याप्रमाणे लोकामध्ये एखादा सुतार वांकस वगैरे हत्यारें हातामध्ये घेऊन काम करू लागतो आणि (अशा रीतीने) दुःखी होतो; तोच पुन्हां घाी येऊन वांकस वगैरे हत्यारें वाजूला ठेवून निर्धास्त आणि निष्काळजी असा रिकामा वसतो आणि (अशा रीतीने) सुखी होतो; त्याप्रमाणे स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन्ही अवस्थांमध्ये अविवेच्या योगाने उपस्थित झालेल्या द्वैताने युक्त अशा जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होऊन तो दुःखी होतो; तोच पुन्हां आपले श्रम दूर व्हावे म्हणून जेव्हा सुषुप्त्यवस्थेमध्ये स्वतःचे स्वरूप जे परब्रह्म त्यामध्ये प्रवेश करतो, तेव्हा तो शरीर, इंद्रिये वगैरेच्या समुदायापासून मुक्त होऊन आणि कर्तृत्वाचा त्याग करून सुखी होतो. तसेच, मोक्षवस्थेमध्ये देखील अज्ञानरूपी अंधकाराचा ज्ञानरूपी दीपाच्या योगाने नाश करून तो कैवल्यस्वरूप, कर्तृत्वरहित आणि सुखी असा होतो. (सूत्रामध्ये दिलेला) सुताराचा दृष्टांत इतक्याच अंशाने समजावा की (ज्याप्रमाणे) सुतार हा 'तासणे' वगैरे विशेष प्रकारच्या व्यापारांमध्ये वांकस वगैरे नियमित साधनांची जरूर वाळगूनच कर्ता होतो, पण स्वतःच्या शरीराच्या मानाने तो कर्तृत्वरहितच आहे; त्याप्रमाणेच हा जीवात्मा सर्व व्यापारांमध्ये मन वगैरे साधनांची जरूर वाळगूनच कर्ता होतो, पण स्वतःच्या मानाने तो कर्तृत्वरहितच आहे. परंतु (सदरील दृष्टांतावरून असे मात्र समजू नये की) 'सुताराप्रमाणे आत्म्याला अवयव आहेत. आणि सुतार जसा आपल्या हात वगैरे अवयवांच्या योगाने वांकस वगैरे साधनांचे ग्रहण करतो किंवा त्यांचा त्याग करतो, तसा हा जीवात्माही आपल्या अवयवांच्या योगाने मन वगैरे साधनांचे ग्रहण करील किंवा त्यांचा त्याग करील'.

आतां, 'शास्त्राला साफल्य येते' इत्यादि कारणांवरून जीवात्म्याचे कर्तृत्व स्वाभाविक आहे असे जे (पूर्वपक्ष्याने) म्हटले आहे ते बरोबर नाही. कारण, प्रथमतः विधिशास्त्र हे जीवात्म्याला (इतर प्रमाणावरून) जसे कर्तृत्व प्राप्त झाले आहे (मग ते कर्तृत्व स्वाभाविक असो अथवा औपाधिक असो) तसेच ते गृहीत धरून (त्या जीवात्म्याला) विशेष प्रकारच्या कर्तव्य गोष्टींचा उपदेश करतें. परंतु जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे ही गोष्ट काही (ते शास्त्र) सिद्ध करित नाही. आतां, ह्या (जीवात्म्याचे) कर्तृत्व स्वाभाविक नाहीच, कारण, (शुर्तमये जीवात्मा हा) परमात्मस्वरूप आहे असा उपदेश केला आहे, असे (आम्ही पूर्वी) सांगितलेच आहे. तेव्हा, अज्ञानामुळे प्राप्त

झालेलें जें कर्तृत्व तेंच गृहीत धरून विधिशास्त्र प्रवृत्त होईल. 'पुरुष विज्ञानरूपी व कर्ता आहे' (प्र. ४।९) इत्यादि श्रुती देखील अनुवादरूपच असल्यामुळे जीवाला (इतर प्रमाणावरून) जसें कर्तृत्व प्राप्त झाले आहे तशाच कर्तृत्वाचा म्हणजे अज्ञानानें उपस्थित झालेल्या अशाच कर्तृत्वाचा अनुवाद करील.

त्यावरून विहार आणि ग्रहण (हीं जीं जीवात्म्याच्या कर्तृत्वाचीं कारणें पूर्वी अ. २ पा. ३ सू. ३४ आणि ३५ यांमध्ये सांगितलीं होतीं) त्यांचाही 'पारिहार झाला (असें समजावें). कारण, विहार आणि ग्रहण हीं देखील अनुवादरूपच आहेत. शंका:— 'स्वप्नावस्थेमध्ये सर्व इंद्रिये लीन झालीं असतां तो आपल्या मर्जांनुरूप आपल्या शरीरामध्ये संचार करतो' (वृ. २।१।१८) ह्या श्रुतीमध्ये जो जीवात्म्याचा विहार सांगितला आहे, त्यावरून केवळ आत्म्यालाच कर्तृत्व प्राप्त होतें.^{१३} तसेंच, 'ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानशक्ती बुद्धीच्या योगानें घेऊन' (वृ. २।१।१७) ह्या ग्रहणासंबंधीच्या श्रुतीमध्ये देखील (बुद्धि वगैरे) साधनांना (कर्तृविभक्ति न लावतां) ज्या कर्मविभक्ती आणि 'करणविभक्ती लावलेल्या आहेत' त्यावरून केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें सूचित होतें. ह्या शंकेचें उत्तर:— प्रथमतः स्वप्नावस्थेमध्ये (देखील) जीवात्म्याच्या साधनांचा सर्वथा अभाव नसतो. कारण, 'बुद्धीनें युक्त असा (तो जीवात्मा) स्वप्नरूपी होऊन ह्या लोकांचें अतिक्रमण करतो' (वृ. ४।३।७) ह्या श्रुतीमध्ये स्वप्नावस्थेत सुद्धां (जीवाचा) बुद्धीशीं संबंध आहे असें सांगितलें आहे. स्मृतीमध्ये देखील असेंच सांगितलें आहे. उदा०— 'जेव्हां इंद्रियांचा लय होतो, पण मनाचा लय होत नाही, आणि त्या मनाच्या योगानेंच (जीवात्मा) विषयांचें ग्रहण करतो, तेव्हा त्या वृत्तीला 'स्वप्नदर्शन' म्हणतात'. शिवाय, 'इच्छा' वगैरे ह्या मनाच्या आहेत (वृ. १।५।३ पहा) असें श्रुतीत सांगितलें

१३ तेव्हा 'जीवात्म्याला औपाधिक कर्तृत्व मानले तरी विधिशास्त्राला साफल्य येत असल्यामुळे तें काहीं विषय होत नाही.

१४ ह्या श्रुतीमध्ये जीवाचें कर्तृत्व नवीन स्थापित केलें नाही, तर इतर प्रमाणावरून स्थापित केलेल्या कर्तृत्वाचा येथे फक्त अनुवाद केला आहे.

१५ कारण, स्वप्नामध्ये सर्व इंद्रिये लीन झालीं असल्यामुळे त्यावेळीं जीवात्म्याला अमुक उपाधि आहे असें काहींच सांगता येत नाही, पण त्याच्या कर्तृत्वाचा तर अनुभव येतो; त्यावरून त्याला स्वाभाविकच कर्तृत्व आहे असें सिद्ध होतें.

१६ जर बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त अशाच जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें पुरें असतें तर ह्या श्रुतीमध्ये बुद्धि वगैरे साधनांना कर्तृ-विभक्तिच लावली असती. पण ज्याअर्थी ती लावली नाही त्याअर्थी त्या बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त अशा जीवात्म्याला कर्तृत्व, नवीन स्थापित कर्तृत्व केवळ जीवात्म्यालाच आहे असें सिद्ध होतें.

आहे. आणि त्या (वृत्ती) तर स्वप्नामध्ये दृष्टीस पडतात. यावरून (जीवात्मा हा) मनासहवर्तमानच स्वप्नामध्ये विहार करतो (असे सिद्ध होते.) शिवाय, तेथला विहार देखील केवळ वासनामयच आहे, खरा नव्हे. म्हणूनच (स्वप्नामध्ये) स्त्रियांसहवर्तमान आनंद करितच की काय, (मित्रांसहवर्तमान) हंसतच की काय, आणि भयप्रद वस्तू पाहतच की काय ? (वृ. ४।३।१३) ह्या श्रुतीने ' की काय ' असे शब्द घालून स्वप्नांमधील व्यापार वर्णिले आहेत. लोक देखील आपल्या स्वप्नांचे तसेच वर्णन करतात. उदा०— ' मी (स्वप्नामध्ये) पर्वताच्या शिखारावर चढलों होतो की काय, आणि वनाची ओळ पाहिली की काय '. तसेच, ग्रहणासंबंधीच्या श्रुतीमध्ये देखील जरी साधनांना कर्मविभक्ती आणि करणविभक्ती लावल्या आहेत, तरी त्या (बुद्धि वगैरे) साधनांनी युक्त अशाच जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असे जाणावे. कारण, केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व संभवणार नाही असे पूर्वी दाखविलेच आहे. आणि लोकामध्ये (ही) ' योद्धे लोक युद्ध करतात, योद्धे लोका- (च्या साहाय्या-) ने राजा युद्ध करतो ' असे अनेक प्रकारचे वाक्यप्रयोग दृष्टीस पडतात. शिवाय, ह्या ग्रहणासंबंधीच्या श्रुतीमध्ये इन्द्रियाचे व्यापार बंद होतात एवढीच गोष्ट विवक्षित आहे; एखाद्याला स्वतंत्र रीतीने कर्तृत्व आहे ही गोष्ट विवक्षित नाही. कारण, ' निद्रावस्थेमध्ये मनात नसूनही इन्द्रियाचे व्यापार (आपोआप) बंद होतात ' असे दिसून येते. ३०

आता ' विज्ञान यज्ञ करते ' (ते. २।५।१) असे जे वाक्य (पूर्वी पृ ८६४ प. १७) दाखल केले आहे त्यावरून तर बुद्धीलाच कर्तृत्व आहे असे सिद्ध होते. कारण, ' विज्ञान ' हा शब्द त्या (बुद्धि या) अर्थी प्रसिद्ध आहे. शिवाय, (त्या ' विज्ञान '

१७ स्वप्नावस्थेमधील क्रीडा

१८ तेव्हा ज्याअर्थी स्वप्नांमधील विहारच मुळी ररा नाही, त्याअर्थी त्या विहारामुळे प्राप्त झालेले जीवात्म्याचे कर्तृत्व देखील ररे नव्हे असे समजते.

१९ तेव्हा ज्याअर्थी योद्धे म्हणजे युद्ध करणारे लोक हे कर्ते असूनही त्यांना ' योद्धे लोकांच्या साहाय्याने ' अशी करणविभक्ति लावलेली दृष्टीस पडते, त्याअर्थी ' कर्त्यालाही करणविभक्ति लावता येते ' असे सिद्ध होते. तेव्हा, बुद्धि वगैरे उपाधींना कर्तृत्व असूनही त्यांना करण-विभक्ति लावता येते. एकदरीत, ' बुद्धि वगैरे ' उपाधींना करण-विभक्ति लाविली असल्यामुळे केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होते ' असे म्हणता येत नाही.

२० तात्पर्य— इन्द्रियाच्या ज्ञान-शक्तीचे जीवात्मा जर स्वतंत्र रीतीने ग्रहण करित असेल तर तो जीवात्मा ग्रहण करणारा असल्यामुळे कर्ता आहे असे मानावे लगेच. परंतु त्या शक्ती आपोआपच बंद होत असल्यामुळे त्यांना दुसरा कोणी ग्रहण करणारा लागत नाही. तेव्हा ' ग्रहणा ' - संबंधीच्या (याच पादातील ३५ सूत्र परा) श्रुतीवरून जीवात्मा कर्ता आहे असे सिद्ध होत नाही.

शब्दाचा) मनाच्या पुढे उल्लेख केला आहे. शिवाय, ' त्याचें, श्रद्धा हेंच शिर होय ' (तै. २।४) ह्या श्रुतीमध्ये त्या विज्ञानमय आत्म्याचे श्रद्धा वगैरे अवयव सांगितले आहेत; आणि श्रद्धा वगैरे तर बुद्धीचे धर्म आहेत हे प्रसिद्धच आहे. शिवाय, ' सर्व इंद्रिये- (आपल्यापेक्षां) ज्येष्ठ आणि ब्रह्मरूपी अशा बुद्धीची उपासना करतात ' (तै. २।५।१) असा वाक्यशेष आहे; आणि ' ज्येष्ठत्व म्हणजे प्रथम उत्पत्ति होणे ' हें तर बुद्धीच्या ठिकाणी प्रसिद्धच आहे. शिवाय, ' यज्ञ म्हणून जो काय म्हणतात तो चित्ताचा (म्हणजे बुद्धीचा) आणि वाणीचा उत्तरोत्तर क्रम होय ' ह्या इतर श्रुतीमध्ये यज्ञ हा वाणी आणि बुद्धि यांच्या योगाने साध्य आहे असे निश्चित केले आहे.

आतां (बुद्धि वगैरे) साधनांना कर्तृत्व आहे असे मानिले तरी बुद्धीच्या शक्तीची उलथापौलथ होत नाही. कारण, सर्व कारकांना आपआपल्या व्यापाराचें कर्तृत्व अवश्य असतेंचें. आतां ह्या (बुद्धि वगैरे साधनांना) अनुभवाच्या संवधाने करणत्व- (ही)

२१ तेव्हां मनाचें साधिष्य असल्यामुळे ' विज्ञान ' शब्दाचा ' बुद्धि ' हाच अर्थ आहे असा निश्चय होतो. कारण, मनाचें बुद्धीशी साहचर्य आहे. व्याप्रमाणें ' राम-लक्ष्मण ' असे म्हटले असतां तेथें लक्ष्मणाचें संनिधान असल्यामुळे राम शब्दाचा दशरथाचा पुत्र राम हाच अर्थ घेतात, ' परशुराम ' हा घेत नाहीत; कारण, दशरथाचा पुत्र जो राम त्याच्याशीच लक्ष्मणाचें साहचर्य आहे, त्याप्रमाणेंच हें होय.

२२ तेव्हा यावरूनही ' विज्ञान या शब्दाचा बुद्धि हाच अर्थ आहे ' असे सिद्ध होतें.

२३ म्हणजे आरंभी यज्ञ म्हणून जी एक कर्तव्य गोष्ट आहे त्या गोष्टीचा बुद्धि विचार करते, आणि नंतर त्या यज्ञातील मनाचा वाणी उच्चार करते, अशा रीतीने यज्ञ सिद्ध होतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. तेव्हां ज्याअर्था ह्या श्रुतीवरून यज्ञ हें बुद्धीचें कार्य आहे म्हणजे बुद्धि ही यज्ञ करणारी आहे असें सूचित होतें, त्याअर्था ' विज्ञान यज्ञ करते ' या श्रुतीमध्ये ' विज्ञान ' या शब्दानें ' बुद्धी ' च प्थावी असें सिद्ध होतें.

२४ जर बुद्धीला कर्तृत्व असेल तर बुद्धीची करणशक्ति नाहींशी होऊन तिला कर्तृत्वशक्ति प्राप्त होईल अशी उलथापालथ. (ह्याच पादातील सू. २८ पहा.)

२५ जेव्हा एखादा मनुष्य स्वयंपाक करतो, तेव्हां त्याला तांदूळ, लांकडे, भांडी इत्यादि साधनांची जरूर लागते. त्या प्रत्येक साधनाला आपआपल्या हातून होणाऱ्या क्रियेचे कर्तृत्व असतें. ' मऊ होणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व तांदूळाना आहेच; ' जळणे, किंवा पेट घेणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व लांकडांना आहेच; ' तांदूळांना धारण करणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व भांड्याला आहेच. पण अशा रीतीने जर त्या सर्वांना कर्तृत्व-शक्ति आहे, तरी ' स्वयंपाक करणे ' या क्रियेच्या संवधानें आलेली त्या तांदूळाची कर्म-शक्ति नाहींशी होत नाही, लांकडांची करण-शक्ति नाहींशी होत नाही, आणि भांड्याची अधिकरण-शक्तीही नाहींशी होत नाही. त्याप्रमाणेंच येथेही बुद्धीला ' निश्चय करणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व मानिलें तरी करण-शक्ति नाहींशी होत नाही.

२६ जर ' निश्चय करणे ', ' संकल्प करणे ' वगैरे क्रियांचें बुद्धीला कर्तृत्व आहे, तरी अनुभव-क्रियेचें तिला करणत्वच आहे. अनुभव-क्रिया ही आत्म्याचीच होय. आतां, अनुभवक्रिया

आहे. कारण, अनुभव हा आत्म्याला होत असतो. त्या अनुभवाचें सुद्धां ह्या-(आत्म्या-) ला कर्तृत्व नाही. कारण, (हा आत्मा) नित्य अनुभवस्वरूपी आहे. आतां, अनुभव घेणाऱ्याला (त्या अनुभवाचें) अहंकारपूर्वक कर्तृत्व देखील असू शकत नाही. कारण, अहंकार सुद्धां अनुभव घेण्याला योग्यच आहे. आणि असें मानिलें असतां अन्य साधनांची कल्पना करावी लागत नाही. कारण, बुद्धि हेंच साधन आहे असें आम्ही मानतो.

और्ता 'समाधि संभवत नाही' हें (पूर्वपक्ष्याचें) म्हणणें तर 'शास्त्राला साफल्य येतें' ह्या त्याच्या म्हणण्याच्या खंडनानेंच खंडित झालें असें समजावें; म्हणजे जीवाला (इतर प्रमाणावरून) जसें कर्तृत्व प्राप्त होतें तसेंच तें गृहीत धरून श्रुतीनें त्या जीवाला समाधीचा विधि सांगितला आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून कर्तृत्व देखील जीवात्म्याला औपाधिकच आहे असें सिद्ध होतें. (४०)

ही जरी आत्म्याची आहे, तरी त्या क्रियेचें कर्तृत्व केवळ आत्म्याला नाही. कारण, आत्मा हा अनुभवस्वरूपीच आहे; आणि जें ज्याचें नित्यस्वरूप आहे त्याचें त्याला कर्तृत्व असू शकत नाही. आता, ज्याअर्थी 'मी (अहं)' असे म्हणूनच मनुष्य अनुभव घेतो, त्याअर्थी अहंकारपूर्वक कर्तृत्व आत्म्यालाच आहे असेंही म्हणता येत नाही; म्हणजे अनुभव-क्रियेचें कर्तृत्व बुद्धीला (अहंकाराला) आहे व या कर्तृत्वाचा आत्म्यावर अभ्यास केला आहे असेही म्हणता येत नाही. कारण, बुद्धि (म्हणजे अहंकार) ही जड अस्त्यामुळे ती अनुभवाचा विषयच होते. त्यामुळे तिला अनुभवाचें कर्तृत्व असू शकत नाही. त्यामुळे तिच्या कर्तृत्वाचा अभ्यास आत्म्यावर केला आहे असें म्हणता येत नाही. तेव्हा अनुभवाचें कर्तृत्व केवळ बुद्धीलाही नाही, कारण ती जड आहे, व केवळ आत्म्यालाही नाही, कारण तो नित्य अनुभव स्वरूपी आहे; तर 'मी' अशा ज्ञानानें जाणण्याला योग्य जो बुद्धि विशिष्ट आत्मा त्याला तें कर्तृत्व आहे आणि यातील विशेषणभूत जी बुद्धि तीच अनुभव-क्रियेचें करण होय. त्यामुळे (म्हणजे केवळ बुद्धीला कर्तृत्व नसल्यामुळे) अनुभवाचें दुसरें करण (साधन) मानण्याची जरूर नाही. परंतु जे बुद्धीचा आत्म्यावर अभ्यास न मानता केवळ बुद्धीला कर्तृत्व आहे असे मानतात त्यांना मान अनुभवाचे दुसरें करण अवश्य मानिलें पाहिजे. तात्पर्य—चैतन्य हा आत्म्याचा नित्य-स्वभाव आहे. तेव्हा, या चैतन्याचा आत्मा कर्ताही नाही व बुद्धि करणही नाही. परंतु हें चैतन्यच विषयाकार बनलें म्हणजे त्याला उपलब्धि किंवा अनुभव असे म्हणतात, व त्या अनुभवाचें बुद्धि हें करण होय व बुद्धिरूप उपाधीच्या योगानें आत्मा हा त्या अनुभवाचा अहंकार-पूर्वक कर्ता होय.

२७ केवल बुद्धीला अनुभवाचें कर्तृत्व नाही असे मानलें असता,

२८ ह्याच पादातील ३९ व्या सूत्रावरून सिद्ध होणाऱ्या कर्तृत्वाबद्दल येथून विचार चालू आहे.

[आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकेचालिसावें आणि वेचालिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० ४१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वाच्या अधिकरणामध्ये सांगितल्याप्रमाणें जे हें जीवाला औपाधिक कर्तृत्व प्राप्त होतें तें प्राप्त होताना त्याला ईश्वराची कांहीं अपेक्षा नसते. कारण राग, द्वेष वगैरेंनी युक्त असा जीव हा स्वतःच कोणतीही गोष्ट करू शकतो. शिवाय, ' त्याला ईश्वराची अपेक्षा लागते ' असें प्रसिद्धही नाही. शिवाय, जर ईश्वरच जीवाच्या हातून सर्व गोष्टी करवीत असेल तर जीवाला दुःख दिल्याबद्दल ईश्वराला दोष लागेल. आतां, ' जीवाचें जसे धर्म व अधर्म केले असतील तसे त्याला ईश्वर फल देतो, तेव्हां ईश्वराला कांहीं दोष लागत नाही ' असें म्हणावें, तर तेंही बरोबर नाही. कारण, जीवाचें कर्तृत्वच जर ईश्वराचीन आहे तर जीवाच्या हातून धर्म व अधर्म करविणारा देखील ईश्वरच आहे; तेव्हां त्याला दोष लागणारच. तात्पर्य, ' जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराचीन नाही ' असें मानलें पाहिजे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराचीनच आहे; म्हणजे तें त्याला ईश्वरामुळेच प्राप्त होतें. कारण, श्रुतीमध्ये असेंच सांगितलें आहे. (सू० ४२) आतां ' ईश्वराला दोष लागेल ' असें जें म्हटलें आहे, तें बरोबर नाही. कारण, ईश्वराला जीवाच्या धर्माधर्माची अपेक्षा आहे. आतां, जरी जीवाकडून धर्म व अधर्म करविणारा ईश्वरच आहे तरी त्याला दोष लागत नाही. कारण, ईश्वर हा पर्जन्यासारखा साधारण-कारण आहे. शिवाय, ईश्वर हा जीवाच्या पूर्वीच्या धर्माधर्माप्रमाणें त्याचेकडून नवीन धर्माधर्म करवितो; कारण, संसार अनादि आहे. आतां, ईश्वराला जीवाच्या धर्माधर्माची अपेक्षा नसेल तर धर्म व अधर्म यांचे ज्ञान करून देणारे श्रुतीमधील विधी आणि प्रतिपेध हे व्यर्थ होतील; व ईश्वर हा हव्या त्या प्राण्याला हवें तसें फल देईल. तेव्हां ' जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराचीनच आहे ' असें सिद्ध झालें.]

परात्तु तच्छ्रुतेः ॥ ४१ ॥

४१ परंतु परमेश्वरापासून - (च जीवात्म्याला कर्तृत्व

वगैरे प्राप्त होतें). कारण तशी श्रुति

आहे. (१६)

जें हें अज्ञानावरुपेमध्ये जीवात्म्याला उपाधीच्या योगानें कर्तृत्व प्राप्त होतें असें सांगितलें, तें कर्तृत्व प्राप्त होण्याला (जीवात्म्याला) ईश्वराची अपेक्षा आहे किंवा नाही असा विचार उत्पन्न होतो. (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) जीवात्म्याला कर्तृत्वाविषयी ईश्वराची कांहीं अपेक्षा नाही असेंच म्हणावें लागतें. कशावरून ? अपेक्षा असण्याचें कारण कांहींच (दिसत) नाही यावरून. हा जीवात्मा (अगोदरच) राग, द्वेष वगैरे दोषांनीं प्रेरित आहे; तसेंच, त्याला इतर कारणांची सामग्रीही मिळाली आहे. त्यामुळे तो कर्तृत्वाचा अनुभव घेण्याला (स्वतःच) समर्थ होतो. मग त्याला ईश्वर कोणती (मदत) करणार ? बरे, ' शेतकी वगैरेंच्या कामांना जशी बैल वगैरे (साधनांची) जरूर लागते ' तशी ' ईश्वरनामक दुसऱ्या एका (साधना-) चीही जरूर लागते ' असें लोकामध्ये कोठें प्रसिद्ध नाही. शिवाय, प्राण्यांना क्लेशस्वरूपी असें कर्तृत्व देणाऱ्या शा. भा. ३९

ईश्वरालां नैर्घृण्य—(नामक दोष) प्राप्त होईल; व त्या प्राण्यांना ज्याचें विषम फल आहे असें कर्तृत्व देणाऱ्या ईश्वराला वैषम्य—(नामक दोष) प्राप्त होईल. शंका:—‘(ईश्वराला) वैषम्य आणि नैर्घृण्य (हे दोष प्राप्त होत) नाहीत. कारण, त्याला (धर्माधर्मांची) अपेक्षा आहे ’ (ब्र. सू. २।१।३४) असें पूर्वीच सांगितलें आहे. उत्तर:— सांगितलें आहे खरें. पण ईश्वराला अपेक्षा असण्याचा संभव असेल तर (तें सांगितलें आहे), आतां, प्राण्यांना जर धर्म आणि अधर्म असतील तरच ईश्वराला त्याची अपेक्षा संभवते; आणि जीवात्म्याला जर कर्तृत्व असेल तरच त्याला ते धर्म आणि अधर्म संभवतात. आतां, तें (जीवात्म्याचें) कर्तृत्वच जर ईश्वराच्या स्वाधीन असेल तर मग ईश्वराला कोणत्या वस्तूची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येईल ? शिवाय, असें मानलें तर जीवात्म्याला ‘ न केलेल्याची प्राप्ति ’ असा दोष प्राप्त होईल. तेव्हां, यावरून जीवात्म्याला जें कर्तृत्व आहे तें स्वतःचेंच (म्हणजे निरपेक्ष) आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षाचें ‘ परंतु ’ या शब्दानें निराकरण करून (सूत्रकार) प्रतिज्ञा करतात:— ‘ परमेश्वरापासून ’ इत्यादि. अज्ञानावस्थेमध्यें अज्ञानरूपी अंधकाराच्या योगानें अंधळा झालेला आणि शरीर, इद्रियें वगैरेंच्या समुदायापासून मी भिन्न आहे असें न समजणारा जो जीवामा त्याला कर्मांचा अध्यक्ष, सर्व भूतांचें केवळ वसतिस्थान, सर्वसाक्षी आणि सर्वांना चैतन्य देणारा अशा परमेश्वरापासूनच म्हणजे अशा (परमेश्वरा-) च्या आज्ञेनेंच कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप संसार प्राप्त होतो, आणि त्या (परमेश्वरा-) च्या अनुग्रहामुळेच ज्ञान प्राप्त होऊन त्याला मोक्षाची सिद्धि होते असें मानणें बरोबर आहे. कशावरून ? तशी

१ नैर्घृण्य म्हणजे निर्दयत्व. तात्पर्य— असा दोष येतो म्हणून जीवात्म्याला कर्तृत्व ईश्वर देतो असें म्हणता येत नाही. तेव्हा जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होण्याला ईश्वराची अपेक्षा लागत नाही असें सिद्ध झाले.

२ तात्पर्य— ईश्वरच जीवाकडून धर्म व अधर्म करवीत असल्यामुळे त्या धर्माधर्मांना ईश्वराचीच अपेक्षा आहे; ईश्वराला त्या धर्माधर्मांची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हा तो ज्यांच्याकडून अधर्म करवितो त्यांच्यावर त्याची दया नाही असेंच मानावें लागतें. तेव्हा नैर्घृण्य हा दोष येणारच. याप्रमाणेंच वैषम्य हाही दोष येतो असें जाणवें.

३ कारण, जीवानें केलेल्या धर्माधर्मांची ईश्वराला अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नसल्यामुळे ईश्वर हा आपल्या इच्छेप्रमाणें स्वतंत्र रीतीनें जीवाना फल देतो असें म्हणावें लागतें; आणि असें म्हटलें म्हणजे मग अर्थातच जीवानें काही कर्म केलें नसलें तरी त्याला काही तरी चागलें किंवा वाईट फल आपोआपच मिळण्याचा संभव आहे.

श्रुति आहे यावरून. आतां, जरी जीवात्मा हा दोषानें प्रेरित आहे आणि सामग्रीनें युक्त आहे, तसेंच, जरी लोकांमध्ये शेतकी वगैरेच्या कामांमध्ये ईश्वररूपी कारणाची जरूर आहे असें प्रसिद्ध नाही, तरी (जीवाच्या) सर्व प्रकारच्या प्रवृत्तींचा परमेश्वर हा करविणारा आहे असें श्रुतीवरून निश्चित होतें. उदाः— पुढील श्रुती पहाः—‘ हा (परमेश्वर-) च ज्या (प्राण्या-) ची हा लोकांपासून उन्नति व्हावी असें इच्छितो त्या (प्राण्या-) कडून चांगलें कर्म करवितो; आणि हा (परमेश्वर-) च ज्या (प्राण्या-) ची अधोगति व्हावी असें इच्छितो त्या (प्राण्या-) कडून वाईट कर्म करवितो ’ (कौ. ३।८); ‘ जो (परमेश्वर) आत्म्याच्या ठिकाणीं राहून (त्या) आत्म्याचें आज्ञान नियमन करतो ’ (४१)

शंकाः— ईश्वरच (जीवाकडून सर्व कर्म) करवितो असें मानलें तर (त्या ईश्वराच्या ठिकाणी) वैषम्य आहे आणि नैर्घृण्य आहे असे दोष येतील. तसेंच, जीवाला ‘ न केलेल्याची प्राप्ति ’ असा दोष येईल. (उत्तरः-) असें नाही. (ह्याचें कारण सांगतोंः—)

कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिपिद्वावैयर्थ्यादिभ्यः ॥ ४२ ॥

४२ परंतु ‘ विहित आणि प्रतिपिद् अशा गौर्णानां वैयर्थ्यं

न यावै ’ इत्यादि कारणांवरून (ईश्वराला जीवांनं)

केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा आहे (असें

सिद्ध होतें). (१६)

(सूत्रांतील) ‘ परंतु ’ हा शब्द पूर्वी दिलेले दोष येत नाहीत असे दाखविण्याकरितां घातला आहे. जीवांनं केलेला जो धर्माधर्मरूप प्रयत्न त्याची अपेक्षा धरूनच ईश्वर ह्या (जीवां-) कडून (कर्म) करवितो. म्हणून हे पूर्वी (शंकाकारांनं) दिलेले दोष येत नाहीत. ईश्वर हा पर्जन्यासारखा केवळ साधारण-कारण या रूपांनं प्रवृत्त होऊन तो जीवांनीं कमज्यास्त मानांनं केलेले जे धर्म व अधर्म त्याची अपेक्षा धरूनच त्या जीवांना कमज्यास्त मानांनं (कर्मांचीं) फलें देतो. ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये आपआपल्या वीजरूपीं असाधारण कारणांपासून उत्पन्न होणारे जे गुच्छ, गुल्म वगैरे आणि व्रीही, यव वगैरे

५. तेव्हां राम, देव वगैरे दोषच जीवात्म्याला कर्तृत्व देतात; त्या कर्तृत्वाकरितां जीवात्म्याला ईश्वराची जरूर नाही असे पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे.

१ वैषम्य, नैर्घृण्य, आणि न केलेल्याची प्राप्ति (अकृत्याभ्यागम) हे दोष.

२ ज्यांना वेळ नाहीत अशीं कोराटी वगैरे झाडे.

३ मालती वगैरेचे वेळ.

पदार्थ त्याचा पर्जन्य हा साधारण-कारण होतो; कारण त्याच्यामध्ये जे रस, फुलें, फळें आणि पानें वगैरेंचें वैषम्य आहे तें पर्जन्य नसेल तर उत्पन्न होत नाही, आणि त्याची आपआपलीं बीजें नसतील तरीही उत्पन्न होत नाही; त्याप्रमाणेंच जीवानें केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा धरूनच त्या जीवाना ईश्वर चागलें व वाईट फल देईल हें म्हणणें ठीक जुळतें.

शकाः— जीवाचें कर्तृत्वच जर दुसऱ्या- (ईश्वरा-) च्या स्वाधीन आहे, तर (ईश्वराला जीवानें) केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षाच समभवत नाही. उत्तर— हा दोष आमच्यावर येत नाही. जरी कर्तृत्व दुसऱ्या- (ईश्वरा-) च्या स्वाधीन आहे, तरी (कर्म) करणारा असा जीवच होय. ईश्वर फक्त त्या जीवाकडून तें कर्म कैरवितो. शिवाय, पूर्वीच्या प्रयत्नाची अपेक्षा धरूनच हल्लीं (ईश्वर जीवाकडून प्रयत्न) करवितो, आणि पूर्वीचा प्रयत्न, त्याच्या पूर्वीच्या प्रयत्नाची अपेक्षा धरून (ईश्वरानें जीवाकडून) करविलेला असतो. अशा रीतीनें सत्तार हा अनादि असल्यामुळें वहीं दोष येत नोंही.

पण, ईश्वराला (जीवानें) केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा आहे असें कशावरून समजतें ? या प्रश्नाचें सूत्रकार उत्तर देतात— ‘विहित आणि प्रतिपिद्ध अशा गोष्टींना वैषम्य न यावें इत्यादि कारणावरून’. कारण, असें मानलें तरच ‘स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या (मनुष्या-) ने यज्ञ करावा’, ‘ब्राह्मणाना मारू नये’ इत्यादि ज्या विहित आणि प्रतिपिद्ध गोष्टी त्या व्यर्थ होत नाहीत. नाही तर त्या निरुपयोगी होतील. आणि

४ तात्पर्य— ईश्वर हा जरी कर्म करविणारा आहे तरी तें कर्म चागलें करणें किंवा वाईट करणें हें जीवावरच अवलंबून आहे कारण, ईश्वर हा कोणतेंही कर्म जीवाच्या हातून बळजोरीनें करवीत नाही, तर आपआपल्या पूर्वं सत्काराप्रमाणें ज्याला जें कर्म गोड वाटेल तेंच त्याच्याकडून करवितो. तेव्हा अर्थातच त्याबद्दल ईश्वराला काही दोष देवा येत नाही ज्याप्रमाणे एखादी जमीन रतारी अचल्यामुळें तेथें पोक चागल येत नाही, परंतु त्याबद्दल पजेन्याला दोष देता येत नाही, त्याप्रमाणेच हें होय.

५ अ. २ पा. १ सू. ३५ पहा.

६ जीवाला सुखदुःख देताना जर ईश्वराला जीवानें केलेल्या प्रयत्नाची म्हणजे कर्माची जरूर नसेल, तर जीवानें यज्ञ केल्या कराय आणि न केल्या कराय हें सारखेंच होणार आहे तसेच, ब्राह्मणाला मारलें कराय आणि न मारलें कराय हें सारखेंच होणार आहे तेव्हा अर्थातच विहित म्हणजे ‘कराव्या’ म्हणून सांगितलेल्या आणि प्रतिपिद्ध म्हणजे ‘करू नयेत’ म्हणून सांगितलेल्या अशा गोष्टी निरुपयोगी होतील.

विधी आणि प्रतिषेध यांच्या ऐवजी ईश्वराचाच उपयोग केला जाईल. कारण, जीवात्मा हा (ईश्वराच्या) अत्यंत स्वाधीन आहे. तसेच, ईश्वर हा विहित गोष्ट करणाऱ्यालाही दुःख देईल, आणि निषिद्ध गोष्ट करणाऱ्यालाही सुख देईल. आणि तसें झाले असतां वेदाचें प्रामाण्य अस्ताला जाईल. शिवाय, ईश्वराला (जीवाच्या प्रयत्नाची) सुळीच जरूर नाही असें मानले असतां लौकिक प्रयत्नही व्यर्थ होतात; तसेंच देश, काल आणि कारणे हीं (व्यर्थ होतात); आणि पूर्वी सांगितलेलें (न केलेल्याची प्राप्ति असा) दोषही येतो; इत्यादि दोषकलाप (सूत्रामधील) ‘इत्यादि’ या शब्दानें (सूत्रकार) सूचितितात. (४२)

[आता येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. द्या अधिकरणामध्ये त्रेचाळिसाव्या सूत्रापासून त्रेपन्नाव्या सूत्रपर्यंत अकरा सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू० ४३) ‘ईश्वर हा जीवाचें नियमन करणारा आहे,’ या मुद्द्यावर ‘जीव हा ईश्वराचा चाकर आहे’ असें मान घेऊ नये, तर ज्याप्रमाणे ठिणच्या अग्नीचे अवयव असतात त्याप्रमाणे जीव हा ईश्वराचा अवयव आहे. आता ‘अवयव आहे’ हें म्हणणें सुद्धा काळानिकच होय. कारण, ईश्वर निरवयव आहे. तेव्हा जीव हा ईश्वराचा अवयव असल्यासारखा आहे, अगदी ईश्वरस्वरूपही नव्हे; आणि ईश्वरापेक्षा अगदी निराळाही नव्हे. कारण, भूमीमध्ये काही ठिकाणी जीव आणि ईश्वर यांचे ऐक्यही सांगितले आहे, आणि काही ठिकाणी त्याचा भेदानेही निर्देश केला आहे. (सू० ४४) शिवाय, छादोग्य उपनिषदा मध्ये ‘जीव आदिकल्प सर्व भूतं ही ईश्वराचे अंश आहेत’ असे स्पष्टच सांगितले आहे. (सू० ४५) भगवद्गीतेमध्येही असेच सांगितले आहे. (सू० ४६) आता येथे अशी शंका येते की जर जीव हा ईश्वराचा अंश असेल तर ज्याप्रमाणे हात, पाय वगैरे अवयवाना दुःख झाले असता मनुष्याला दुःख होतें त्याप्रमाणे जीवाला दुःख झाले असता ईश्वराला दुःख होईल, आणि त्यामुळे मुक्त झालेल्या लोकानाही दुःख होईल. कारण, मुक्त लोक हे ईश्वरस्वरूपच झालेले असतात. पण ही शंका बरोबर नाही. कारण, वास्तविक रीतीने जीवालाही दुःख होत नाहीच. जीवाला जे दुःख होतें तें केवळ शरीर वगैरेच्या अभिमानामुळेच होतें. लोकामध्ये सुद्धा चार मंडळीमध्ये एकाएकी ‘पुत्र मेला’ असें वर्तमान कानीं पडलें असता ज्याला पुत्र असेल त्यालाच ‘मी पुत्रवान्’, असा अभिमान असल्यामुळे दुःख होतें, इतरना होत नाही. तात्पर्य, ईश्वराला सुळीच अभिमान

७ कारण, विधी आणि प्रतिषेध यांचे जे कर्तव्य तें त्या विधि-प्रतिषेधाची विलकूल जरूर न बाळगता ईश्वरच स्वतंत्र रीतीने करीत आहे.

८ कारण, प्रयत्नाचें जे फल तें ईश्वरच स्वतंत्र रीतीने म्हणजे प्रयत्नाची विलकूल जरूर न बाळगता देत आहे

९ एखाद्या मनुष्याला एखाद्या देशातील हवा मानवते, आणि त्याला तेथें सुख होतें. तसेंच, ऊन्हाळ्यामध्ये चंदन वगैरे वस्तूपासून सुख होतें असा अनुभव आहे. परंतु जीवाला सुख वगैरे देताना जर ईश्वराला देश, काल किंवा वस्तू वगैरे करणाचीच जरूर लागत नसेल, तर देश, काल, आणि चंदन वगैरे इतर वस्तू निरूपयोगी होतील.

१० दोषाचा समुदाय.

नसत्यामुळे त्याला विलंब होत नाही. ज्याप्रमाणे सूर्य वगैरेंचा प्रकाश हा अंगुलि वगैरे उपाधींच्या संबंधाने सरळ असल्यासारखा किंवा वांकडा असल्यासारखा भासतो, पण वास्तविक रीतीने त्यामध्ये सरळपणा किंवा वाकडेपणा असत नाही, त्याप्रमाणेच जीवाच्या दुःखाने ईश्वराला दुःख होत नाही. (सू० ४७) ' जीवाच्या दुःखाने ईश्वराला दुःख होत नाही ' ही गोष्ट स्मृतीमध्ये आणि श्रुतीमध्येही सांगितली आहे. (सू० ४८) जरी श्रुतीमध्ये काही ठिकाणी जीव आणि ईश्वर याचा भेदाने निर्देश केला आहे, तरी तो केवळ लोकप्रसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद केला आहे पण श्रुतीचे सरं तात्पर्य जीव आणि ईश्वर यांचे ऐक्य सांगण्याविषयीच आहे. तेव्हा ' अमुक गोष्ट करावी, आणि अमुक गोष्ट करू नये ' असे जे श्रुतीमध्ये विधी आणि निषेध सांगितले आहेत ते कोणाला उद्देशून सांगितले आहेत असा प्रश्न उद्भवतो. त्याचे उत्तरः— जरी आत्मा एक आहे तरी त्याने देह वगैरेच्या ठिकाणी मीपणा घारण केला असल्यामुळे त्याला जीवपणा प्राप्त होतो, आणि त्या अवस्थेतच त्याला उद्देशून विधी आणि निषेध सांगितले आहेत. आता, ज्याला तत्त्वज्ञान झाले आहे त्याला कोणत्याही प्रकारचा अभिमान नसल्यामुळे मात्र त्याला ह्या विधींची आणि निषेधांची जरूर नाही. तात्पर्य, एकाच आत्म्याला देह वगैरे उपाधींच्या संबंधामुळेच काही ठिकाणी विधিনিषेध लागू पडतात, ज्याप्रमाणे अग्नि हा सर्वत्र एक असूनही त्याचा स्मरण वगैरे काही ठिकाणी उपाधींच्या संबंधामुळेच लोक त्याग करतात त्याप्रमाणेच हे होय. (सू० ४९) जरी आत्मा एक आहे तरी त्याचा औपाधिक भेद आहे. तेव्हा त्या अनेक आत्म्याचा निरनिराळ्या कर्माशी आणि निरनिराळ्या फलाशी संबंध होत असल्यामुळे कर्माचा आणि फलाचा घोटाळा होत नाही. म्हणजे एकाचे केलेल्या कर्माचा दुसऱ्याशी संबंध होत नाही. (सू० ५०) शिवाय, जीव हे परमात्म्याची प्रतिबिंब आहेत म्हणून एकाच्या कर्माचा दुसऱ्याशी संबंध होत नाही. कारण, सूर्याचे एखाद्या ठिकाणचे प्रतिबिंब कपित झाले असता इतर प्रतिबिंब कपित होत नाहीत. आता साख्य वगैरे लोकानाच उलट हा दोष येतो कारण ते लोक ' आत्मे अनेक आहेत आणि ते सर्व विभू आहेत ' असे मानतात. तेव्हा एकाच्या कर्माचा सर्व आत्म्याशी संबंध होईल, कारण, त्या कर्माचा सर्वच आत्मे सारखे सनिध आहेत. आता ' प्रधानाची प्रवृत्ति मोक्षाकरिता आहे, तेव्हा व्यवस्था होईल ' असे मात्र समजू नये. कारण, त्या व्यवस्थेची कोणत्याही रीतीने उपपत्ति लागत नाही नैययिक लोकानाही हाच दोष येतो. (सू० ५१) आता ' अदृष्टामुळे ही व्यवस्था होईल ' असे म्हणावे तर ' अमर्क अदृष्ट अमक्या आत्म्याचे ' अशी अदृष्टाचीच व्यवस्था होत नाही. (सू० ५२) आता " प्रत्येक आत्म्याचे विचार भिन्न भिन्न असल्यामुळे त्या विचाराना अनुसरून अदृष्ट, कर्म वगैरेची व्यवस्था होईल " असेही म्हणता येत नाही. कारण ' अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे ' अशी विचाराविषयीच मुळी अव्यवस्था आहे. (सू० ५३) आता ' आत्मा जरी विभू आहे तरी त्याचा जो मन वगैरेशी संबंध होतो तो त्याच्या शरीरामध्ये सापडलेल्या एका अवयवाशीच होतो त्यामुळे व्यवस्था होईल ' असेही म्हणता येत नाही. कारण, प्रत्येक शरीरामध्ये सर्व आत्म्याचे अवयव प्रविष्ट झाले आहेत. शिवाय, आत्म्याला खरे अवयव नाहीत. तसेच ' अमुक शरीर अमक्याच आत्म्याचे आहे ' असाही नियम सांगता येत नाही शिवाय, आत्म्याला अवयवाची कल्पना केली असता ज्या दोघाना सुखदुःख सारखी होतात ते दोघे एकाच शरीराने उपभोग घेतिल व त्याचे अदृष्टही एकाच ठिकाणी राहू शकेल. शिवाय, अवयव मानणाऱ्याच्या मती स्वर्ग वगैरेचा उपभोग होणार नाही. कारण, पुण्यकर्मांमुळे शरीरात सापडलेल्या अवयवावर अदृष्ट उत्पन्न होत,

आणि स्वर्गाचा उपभोग घेणारा भलताच अवयव आहे. शिवाय 'अमुक पदार्थ विभू असून अनेक आहेत' असा आत्म्याला दुसरा एकही दृष्टांत मिळत नाही. तात्पर्य, 'आत्मा एक आहे इंच मत निर्दुष्ट आहे' असे सिद्ध झाले]

अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत
एके ॥ ४३ ॥

४३ (जीवात्मा ईश्वराचा) अंश आहे. कारण (शुक्तीमध्ये
जीवात्मा आणि परमात्मा हे) भिन्न आहेत असा व्यवहार
केला आहे, आणि अन्य तऱ्हेचाही व्यवहार केला आहे.
(कारण) कांही लोक (ईश्वरच) दाश. कितव,

वगैरे आहे असे पठन करतात. (१७)

जीव आणि ईश्वर या दोहोंमध्ये उपकार्योपकारकभाव आहे असे सांगितले आता,
तो (उपकार्योपकारकभाव) मालक आणि चाकर किंवा अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या
यासारख्या परस्परसंबद्ध असलेल्या दोन वस्तूंमध्येच असतो असे लोकांमध्ये दिसून
येते. तेव्हा जीव आणि ईश्वर यामध्येही उपकार्योपकारकभाव आहे असे मानले असल्या-
मुळे (त्याचा जो परस्पर-) संबंध आहे तो मालक आणि चाकर यांच्या संबंधासारखा
आहे किंवा अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यांच्या संबंधासारखा आहे असा साराय येतो.
आता, पूर्वापस्थाचे म्हणणे असे आहे की तो संबंध एक अनियमित तरी आहे, किंवा तो मालक
आणि चाकर यांच्या संबंधासारखाच तरी आहे. कारण (जीव आणि ईश्वर यामध्ये
असलेला जो) नियमननिर्यामकभाव (तो) मालक आणि चाकर यांच्यासारख्या
लोकांमध्येच प्रसिद्ध आहे.

१ तेव्हा हा दोन्ही प्रकारच्या व्यवहारावरून ' जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे ' ही गोष्ट
सिद्ध होते असा सूत्रकाराचा अभिप्राय आहे

२ पारधी.

३ जुगार खेळणारे.

४ जीवात्मा हा ' उपकार्य ' म्हणजे उपकार करण्यास योग्य, आणि ईश्वर हा ' उपकारक '
म्हणजे उपकार करणारा असा संबंध

५ म्हणजे जीवात्मा हा ईश्वराचा चाकर आहे किंवा ईश्वराचा अवयव आहे ह्यापैकी कोणतीच
गोष्ट ठरविता येत नाही

६ जीव हा ' नियमन ' म्हणजे नियमन करण्यास योग्य, आणि ईश्वर हा ' नियामक ' म्हणजे
नियमन करणारा असा संबंध.

म्हणून (सूत्रकार) म्हणतात:— ' जीवात्मा ' इत्यादि. अग्नीच्या ठिण्यांप्रमाणे जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे. असेंज्ञ मानणे बरोबर आहे. ' अंश ' म्हणजे ' अंश असल्यासारखा ' असें समजावे. कारण, (ईश्वर हा) निरवयव असल्यामुळे त्याला मुख्य रीतीने अंश संभवत नाही. (शंका:— ईश्वर हा) जर निरवयव आहे, तर मग (जीवात्मा हा) तो (ईश्वर-) च नाही कशावरून ? (उत्तर:— जीवात्मा आणि परमात्मा हे) भिन्न आहेत असा श्रुतीमध्ये व्यवहार केला आहे यावरून. ' तो (परमात्मा) शोधावा, तोच समजून घेण्याची इच्छा करावी ' (छां. ८।७।१), ' ह्या परमात्म्यालाच जाणून तो मुनि होतो ' (बृ. ४।१।२२); ' जो (परमात्मा) आत्म्याच्या ठिकाणी राहून (त्या) आत्म्याचे आंतून नियमन करतो ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि (श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा) हे भिन्न आहेत असा जो व्यवहार केला आहे तो (त्या दोघांमध्ये) भेद मानला नाही तर जुळत नाही.

आतां (जीवात्मा आणि परमात्मा हे) मालक आणि चाकर यांच्यासारखे आहेत असें मानले असता त्यांच्यामधील निर्देश फारच चांगला जुळतो अशी शंका कोणी घेईल म्हणून (सूत्रकार) म्हणतात:— ' आणि अन्य तऱ्हेनेही व्यवहार केला आहे '. जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें केवळ त्यांच्यामधील भेदाच्या व्यवहारावरून समजते असें नाही तर अन्य तऱ्हेचा म्हणजे त्यांच्या मध्ये अभेद आहे असें प्रतिपादन करणारा व्यवहारही (तसें समजण्याचे कारण) आहे. अथर्ववेदाच्या एका शाखेचे लोक ब्रह्मसूक्तामध्ये ' दाशत्व, कितवत्व, बगैरे धर्म ब्रह्माचेच आहेत ' असें म्हणतात. उदा.— ' दाश हे ब्रह्म आहेत, दास हे ब्रह्म आहेत; तसेंच, हे कितव- (ही) ब्रह्मच आहेत ' इत्यादि. (याचा अर्थ:—) दाश म्हणजे जे हे पारधी म्हणून प्रसिद्ध असलेले लोक, तसेंच, जे हे दास म्हणजे मालकाकरितां आपल्या शरीराला झिजविणारे लोक, आणि इतर जे कितव म्हणजे चत खेळणारे लोक ते सर्व ब्रह्मच आहेत. ह्या वाक्यामध्ये हीन जातीच्या प्राण्यांचे उदाहरण देऊन श्रुति असें

७ परमात्मा हा निरवयव असल्यामुळे जीवात्मा हा त्याचा मुख्य रीतीने अवयव आहे असे जर म्हणता येत नाही, तर जीवात्मा हा परमात्म्याच्या अवयवासारखा आहे असें म्हणण्यात तरी काय मतलब आहे ? ' जीवात्मा हा परमात्माच आहे ' असेंच का म्हणत नाही ? असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

८ ह्या श्रुतीवरून ' शोषणारा आणि इच्छा करणारा जो जीवात्मा तो ईश्वरपेक्षा निरवयव आहे ' असें अर्थातच सिद्ध होते.

सांगते कीं नामरूपानीं केलेल्या शरीर, इद्रियें, घगरेच्या समुदायामध्यें प्रविष्ट झालेले सर्वच जीव ब्रह्म आहेत. तसेंच, इतर श्रुतींमध्ये देखील ब्रह्माच्या प्ररूपणामध्यें ह्याच गोष्टीचा विस्तार केला आहे. उदा०— 'तूच सौ आहेस, तूच पुरुष आहेस, तूच कुमार आणि कुमारी आहेस, तूच म्हातारा होऊन काठीं घेऊन चाळतोस, तूच चौहोंकडे उत्पन्न होतोस' (थे. ४।३), 'ज्ञानी असा (परमात्मा) सर्व रूपें उत्पन्न करून त्यांना नावें ठेवून त्या नावांनीं त्यांना हांका मारीत बसतो' (तै. ३।१२।७). तसेंच, 'ह्या (परमात्म्या-) हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही' (वृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय, ज्याप्रमाणें अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यामध्ये उष्णता हा गुण सारखाच असतो त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर यामध्ये चैतन्य हें सारखेंच आहे. तेव्हा अशा रीतीनें (जीव आणि ईश्वर यामध्ये) भेद आणि अभेद हे दोन्ही आहेत असें समजत असल्यावरून जीव हा ईश्वराचा अश आहे असें समजतें. (४३)

आणखी कशावरून (जीव हा ईश्वराचा) अश आहे असें समजतें ?

मन्त्रवर्णाच्च ॥ ४४ ॥

४४ मन्त्रवर्णावरूनही (जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें समजतें). (१७)

मन्त्रवर्ण देखील हीच गोष्ट सूचितो. उदा०— 'एवढा ह्या (पुरुषा-) चा महिमा आहे. आणि त्यापेक्षाही पुरुष हा मोठा आहे. सर्व भूतें (मिळून) ह्याचा एक पाद होत; आणि स्वर्गामधील जे अमृत ते ह्याचे तीन पाद होत' (छां. ३।१२।६).

९ 'जीवात्मा आणि परमात्मा यामध्ये अभेद आहे' हीच गोष्ट

१० जीवात्मा हा जर ईश्वरच असेल, तर ते दोघे मित्र आहेत असें सांगणारी श्रुति जुळत नाही आता, जर जीवात्मा हा ईश्वरापेक्षा अगदींच निराळा असेल, तर ते दोघे एक आहेत असें सांगणारी श्रुति जुळत नाही म्हणून ह्या दोन्ही श्रुतींना अनुसरून 'जीवात्मा हा ईश्वराचा अवयव आहे' अशी कल्पना केली आहे कारण, अवयव हा अवयवीशी अगदीं एकही नसतो किंवा अवयवीपेक्षा अगदीं निराळाही नसतो. आता अवयवाची कल्पना देखील जरी बरोबर नाही, कारण ईश्वर निरवयव आहे अशी श्रुतीच आहे, तरी 'जीव अवयव आहे' याचा अर्थ 'जीव अवयवासारखा आहे' असा समजावा, म्हणजे कोणत्याही श्रुतीशीं विरोध येत नाही.

१ 'हा जो सर्व प्रपच दृष्टीस पडतो तो सर्व ह्या परमात्म्याचाच महिमा आहे, आणि परमात्मा हा ह्या प्रपचापेक्षा मोठा आहे, जीव आदिकरून सर्व जग हे ह्या परमात्म्याचा एक अंश आहे, आणि स्वर्गामध्ये ज्या अमर्त्य वस्तू आहेत त्या ह्या परमात्म्याचे तीन अंश आहेत' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे

ह्या श्रुतीमध्ये 'भूत' शब्दानें जीवात्मा ज्यामध्ये प्रमुख आहे अंशा स्थावर व जंगम सर्व वस्तूंचा निर्देश केला आहे. कारण, 'तीर्थावांचून इतर ठिकाणी कोणत्याही भूताची हिंसा न करणारा' (छां. ८।१५) असा प्रयोग आहे. आतां अंश, पाद आणि भाग हे एकाच अर्थाचे शब्द आहेत. तेव्हां यावरूनही (जीव ईश्वराचा) अंश आहे असे समजतें. (४४)

आणखी कशावरून (जीव हा ईश्वराचा) अंश आहे असे समजतें ?

अपि च स्मर्यते ॥ ४५ ॥

४५. स्मृतीमध्येही (जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें)

सांगितलें आहे. (१७)*

भगवद्गीतेमध्ये देखील 'जीव हा ईश्वराचा अंश आहे' असें सांगितलें आहे. उदा०:— ह्या जीवलोकांमध्ये जीव म्हणून एक माझाच सनातन अंश आहे (भ. गी. १५।७). तेव्हां यावरूनही (जीवात्मा हा ईश्वराचा) अंश आहे असें समजतें.

आतां 'नियमनियामकभाव हा मालक आणि चाकर यांच्यासारख्या लोकांमध्येच प्रसिद्ध आहे' असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे (साचें उत्तर:—) जरी लोकांमध्ये असें प्रसिद्ध आहे, तरी ह्या (जीव आणि ईश्वर यां-) मध्ये अवयवावयविभाव संबंधही आहे, आणि नियमनियामकभाव संबंधही आहे असें शास्त्रावरून निश्चित होतें. शिवाय, अत्यंत उत्कृष्ट उपाधीनें युक्त असा ईश्वर हा अत्यंत निकृष्ट अशा (शरीर धारे) उपाधींनी युक्त अशा जीवांचें नियमन करतो असें म्हणण्यांत कांहींच विरोध नाही. (४५)

२ शास्त्रानें सांगितलेली यज्ञ वेगरे ठिकाणें वर्ज्य करून. यज्ञ वेगरे कर्मांमध्येच फक्त हिंसा करण्याची शास्त्रानें परवानगी दिली असल्यामुलें 'तीर्थावांचून इतर ठिकाणी हिंसा न करणारा.' असें येथें म्हटलें आहे.

३ या प्रयोगामध्ये 'भूत' शब्दाचा 'प्राणी' असा अर्थ असल्यामुलें त्याला अनुसरूनच वरील श्रुतीमध्येही 'भूत' या शब्दानें 'जीव आदिकरून सर्व स्थावर जंगम वस्तू' घेतल्या आहेत असें समजावें.

४ तेव्हां, वरील श्रुतीमधील 'पाद' शब्दाचा 'अंश' असा अर्थ आहे असें सिद्ध होतें.

१ नित्य.

२ 'आपल्याच अवयवांचें आपण नियमन करतो हो गोष्ट जरी श्रुतीवरून सिद्ध होते, तरी ती लोकांवरून आहे. कारण, लोकांमध्ये नियमन करण्यास आणि नियमन करून घेणारा हे दोघे अगदीं भिन्न भिन्न असतात' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

३ सर्वशक्तस्वरी उपाधीनें. (२.)

४ 'वेगरे' शब्दानें द्विचिह्नस्वरी उपाधि घ्यावी.

आतां येथें (पूर्वपक्षी) अशी शंका करतो:-जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें मानलें तर (अवयव जो जीवात्मा) त्याला संसारातील दुःखाचा उपभोग होत असल्यामुळे अवयवी अशा ईश्वरालाही दुःख होऊं लागेल. ज्याप्रमाणें लोकामध्ये (देवदत्ताच्या) हात, पाय वगैरे (अवयवां-) पैकीं एखाद्या अवयवाला दुःख झालें असतां त्यामुळे अवयवी जो देवदत्त त्यालाही दुःख होतें; तसेंच हें होय; आणि त्यामुळे त्या (ईश्वरा-) प्रत प्राप्त झालेल्या जीवांना अतिशय दुःख प्राप्त होईल. मग त्याला (ईश्वरप्राप्तीच्या) पूर्वीच्या अवस्थेतील संसारच ह्यापेक्षां बरा असें वाटेल. त्यामुळे तत्त्वज्ञान हें सर्वथा निरुपयोगी आहे असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. ह्या शंकेचें उत्तर:-

प्रकाशादिवन्नैवं परः ॥ ४६ ॥

४६ परमात्मा हा प्रकाश वगैरेंममाणें ह्या (जीवात्म्या-)

सारखा (दुःखी) होत नाही. (१७)

ज्याप्रमाणें जीवात्मा हा संसार-दुःखाचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणें परमात्मा हा संसार-दुःखाचा अनुभव घेत नाही अशी आम्ही प्रतिज्ञा करतो. कारण, जसा जीवात्मा हा अज्ञानाच्या जाळ्यांत सांपडून ' जणू काय शरीर वगैरे मीच आहे ' असें समजून ' त्या शरीराच्या दुःखानें मीच दुःखी आहे ' असा अज्ञानानें केलेल्या दुःखाच्या उपभोगाचा आपणच अभिमान बाळगतो, तसा परमात्मा हा ' शरीर वगैरे मीच आहे ' असें समजत नाही, आणि दुःखाचा अभिमानही बाळगत नाही. जीवाला देखील होणारा दुःखाचा अभिमान ह्या स्वह्मे तर तो अज्ञानानें उत्पन्न केलेली जी जाणून त्याच्यामुळे झालेल्या ज्या शरीर, इंद्रिये वगैरे उपाधी त्याहून मी निराळा नाही अशी जी त्या (जीवा-) ला भ्रांति होते तिचेच फल होय. शिवाय, ज्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या शरीराचा भ्रांतीनें अभिमान बाळगित असल्यामुळे आपल्या शरीराचे दाह, छेद वगैरे झाले असतां त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या दुःखांचा आपणच अनुभव घेतो; त्याप्रमाणेंच पुत्र, मित्र वगैरेंच्या ठिकाणीं देखील स्नेहामुळे ' मीच पुत्र आहे, मीच मित्र आहे ' अशा रीतीनें त्यांच्यामध्ये जणू काय प्रवेश करून व भ्रांतीनें त्यांचा अभिमान बाळगून त्यांच्या दुःखाचा आपणच अनुभव घेतो. तेव्हां, यावरून भ्रांतीनें मिथ्या अभिमान बाळगला म्हणजे त्यामुळेच दुःखाचा अनुभव येतो ही गोष्ट निश्चित रीतीनें समजते.

शिवाय, (लोकामर्घ्ये जो) व्यतिरेक दिसून येतो त्यावरूनही हीच गोष्ट ठरते. तो असा:- ज्यांना पुत्र, मित्र वगैरे आहेत, आणि ज्यांना आपल्याला (पुत्र, मित्र वगैरे) आहेत असा अभिमान आहे, असे अनेक (संसारी) लोक आणि (त्यांहून) इतर (म्हणजे संन्यासी वगैरे लोक) हे (एके ठिकाणी) बसले असतां (तितक्यांत) ' पुत्र मरण पावला, मित्र मरण पावला ' अशा प्रकारचा आक्रोश झाला तर ज्यांना ' माझा पुत्र, माझा मित्र ' अशा प्रकारचा अभिमान असतो त्यांनाच त्यामुळे दुःख होतें, अभिमान-रहित अशा संन्यासी वगैरे लोकांना दुःख होत नाही. यावरून लोकांतील साधारण मनुष्याचें सुद्धां तत्त्वज्ञान सफलचें आहे असें दिसून येतें, मग जो अविषयभूत अशा परमात्म्याहून इतर वस्तु कोणतीच (जगांत) नाही असें समजणारा, आणि जो केवळ नित्यचैतन्यस्वरूप झालेला, त्याचें (तत्त्वज्ञान सफल होतें) हें काय सांगावें ! तेव्हां ' तत्त्वज्ञान निरुपयोगी आहे ' असें म्हणण्याचा प्रसंग येत नाही.

(सूत्रामर्घ्ये) ' प्रकाश ' वगैरेप्रमाणें ' असें जें म्हटलें आहे तो दृष्टांताचा उपन्यास केला आहे. ज्याप्रमाणें आकाशाला व्यापून राहणारा जो सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश तो (ज्या) अंगुली वगैरे उपाधींनीं त्याचा संबंध आहे त्यांच्या सरळवांकडेपणामुळे जरी स्वतः सरळवांकडा होतोसें वाटतें; तरी खरोखर तो सरळवांकडा होत नाही; किंवा, ज्याप्रमाणें घट वगैरे हालले असतां त्यांतील आकाश जरी हालल्यासारखें वाटतें, तरी वास्तविक तें हालत नाही, अथवा ज्याप्रमाणें उदकानें भरलेलें पात्र वगैरे हाललें असतां त्यांतील सूर्याचें प्रतिबिंब जरी हालतें, तरी तें ज्याचें प्रतिबिंब आहे तो सूर्य कांहीं हालत नाही, त्याप्रमाणें अज्ञानानें उपस्थित झालेला आणि बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त असा जो जीवनामक आपला, अंश तो दुःखी झाला असतांही त्या अंशानें युक्त असा ईश्वर दुःखी होत नाही. शिवाय, जीवाला देखील जें दुःख प्राप्त होतें तें अज्ञानामुळेच होतें असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' तूं तें (ब्रह्म) आहेस ' (छां. ६।८।७) इत्यादि वेदान्तवाक्यें ' अज्ञानामुळे प्राप्त झालेला जीवांचा जीवपणा नष्ट झाला म्हणजे तो जीव ब्रह्मरूपच होतो ' असें प्रतिपादन करतात. तेव्हां यावरून जीवाच्या दुःखानें परमात्म्याला दुःख होण्याचा प्रसंग येत नाही असें सिद्ध झालें. (४६)

२ माझा पुत्र, माझा मित्र असा ज्या संन्यासी वगैरे लोकांना अभिमान नाही, त्याचें ' माझा पुत्र नाही, माझा मित्र नाही ' अशा प्रस्नारचें खरें ज्ञान सफल होतें (म्हणजे त्यामुळे ' पुत्र मृत झाला ' वगैरे ऐकून त्यांना दुःख होत नाही).

स्मरन्ति च ॥ ४७ ॥

४७ स्मृतीमध्यें देखील (असेंच सांगितलें आहे). (१७)

स्मृतीमध्यें देखील व्यासादिकांनीं असेंच सांगितलें आहे कीं जीवाच्या दुःखानें परमात्मा दुःखी होत नाहीं. उदा०—‘ त्यापैकीं जो परमात्मा आहे तो नित्य आणि निर्गुण असा सांगितला आहे. ज्याप्रमाणें पद्मपत्र हें उदकानें लिप्त होत नाहीं, त्याप्रमाणें (तो परमात्मा) फळांनीं आणि (कर्मांनीं) लिप्त होत नाहीं. आतां जो दुसरा (जीवात्मा) कर्मस्वरूपी आहे, तो मोक्ष आणि बंध यांनीं युक्त होतो. आणि तो पुनः सतरा पदार्थांच्या समुदायानेंही युक्त होतो’. सूत्रांतलं ‘ देखील ’ हा शब्द ‘ धृतीमध्ये असेंच सांगितलें आहे हा वाक्यशेष अप्याहृत व्यावा ’ असें सुचवितो. उदा०—‘ त्या (जीव आणि ईश्वर या दोघां-) पैकीं एकं गंधुर फल भक्षण करतो; आणि दुसरा काहींएक भक्षण न करतां स्वस्य पाहत बसतो ’ (खे. ४।६); ‘ त्याप्रमाणें एक आणि बाह्य असा जो सर्वभूतांचा अंतरात्मा तो लोकांच्या दुःखांनीं लिप्त होत नाहीं ’ (का. ५।११). (४७)

आतां येथें (पूर्वपक्षी) म्हणतोः— जर सर्व भूतांचा अंतरात्मा एकच असेल, तर लोकामध्यें प्रचलित असलेले आणि वेदामध्यें सांगितलेले विधि आणि निषेध हे कसे संभवतील ? शंकाः—‘ जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे ’ असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. तेव्हां जीव हा ईश्वरापासून भिन्न असल्यामुळे त्या जीवाला अनुलक्षून विधि व निषेध हे काहींएक घोटाला न होतां संभवतीलच. मग ह्यांत तूं विचारतोस काय ? उत्तरः— असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ‘ जीव आणि ईश्वर यांमध्ये अभेद आहे ’ असें सांगणाऱ्या श्रुती ‘ (जीव हा ईश्वराचा) अंश नाही ’ असेंही प्रतिपादन करतात. उदा०— ‘ (ईश्वरानें) तें (शरीर) उत्पन्न करून त्यामध्येच (आपण) प्रवेश केला ’ (तै. २।६।१); ‘ ह्या (परमात्म्या-) लून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही ’ (बृ. ३।७।२३); ‘ ज्याला ह्या ठिकाणीं भेद असल्यासारखा वाटतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ’ (बृ. ४।४।१९); ‘ तें (ब्रह्म) तूं आहेस ’ (छां. ६।८।७);

१ (सू. ४७) पाच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच प्राण, मन आणि बुद्धि हे सतरा पदार्थ होत.

२ जीव.

३ कर्माच्या फळाचा उपभोग घेतो.

१ (सू. ४८) हे विधि-निषेध पुढें (या ४८ सूत्रावरील) भाष्यामध्येच स्पष्ट होतील.

२ वारंवार जन्माला येऊन वारंवार मरण पावतो.

‘मी ब्रह्म आहे’ (वृ. १।४।१७) इत्यादि. शंकाः— (जीव आणि ईश्वर यांमध्ये) भेद आणि अभेद हे दोन्ही (श्रुतीवरून) समजत असल्यामुळे ‘ (जीव हा ईश्वराचा) अंश आहे ’ हें सिद्ध होते असें (पूर्वी) सांगितलेंच आहे. उत्तरः— जर भेद आणि अभेद हे दोन्ही सांगण्याविषयी (श्रुतीचें) तात्पर्य असेल, तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर होईल. पण (वास्तविक रीतीनें) अभेदाचें प्रतिपादन करण्याविषयीच (श्रुतीचें) तात्पर्य आहे. कारण ‘ जीव ब्रह्मस्वरूप आहे ’ असें ज्ञान झालें. म्हणजेच पुरुषार्थ सिद्ध होतो. (आतां श्रुतीमध्ये भेद सांगितला आहे खरा. पण तो फक्त लोकामध्ये) साहजिक मासणान्या भेदाचा अनुवाद आहे (असेंच म्हटलें पाहिजे). कारण, ‘ ब्रह्म हें निरवयव असल्यामुळे जीवात्मा हा त्याचा मुख्य रीतीनें अंश संभवत नाही ’ असें पूर्वी सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून एक आणि पर असा जो सर्व भूतांचा अंतर्गत्मा तोच जीवरूपानें स्थित आहे (असें सिद्ध झालें). तेव्हां विधि आणि निषेध यांची उपपत्ति (तुम्ही कशी करतां ती) सांगा ? यावर आमचें उत्तरः—

अनुज्ञापरिहारौ देहसंबन्धात् ज्योतिरादिवत् ॥ ४८ ॥

४८ विधि आणि निषेध हे देहाच्या संबन्धामुळे (संभवतात).

ज्योति वगैरेप्रमाणें हें (समजावें). (१७)

‘ ऋतु प्राप्त झाला अस्तां पत्नीशीं गमन करावें ’ हा (वेदांतील) विधि होय. ‘ गुरुपत्नीशीं गमन करूं नये ’ हा निषेध होय. तसेंच ‘ अग्नि आणि सोम ह्या देवतांना उद्देशून पशु मारावा ’ हा विधि होय. ‘ प्राणिमात्राची हिंसा करूं नये ’ हा निषेध होय. ह्याप्रमाणेंच लोकांमध्येही ‘ मित्राला साहाय्य करावें ’ हा विधि होय. आणि ‘ शत्रूची जपेक्षा करूं नये ’ हा निषेध होय. अशा प्रकारचे जे विधी आणि निषेध ते आत्मा एक असला तरी देहसंबन्धामुळे संभवतील. देहसंबंध म्हणजे देहाशीं संबंध होय. (प्रश्नः—) देहाशीं संबंध म्हणून जो म्हणता तो कोणता ? (उत्तरः—) ‘ शरीर वगैरे समुदाय हा मीच आहे ’ असें जें आत्म्याविषयी विपरीत ज्ञान उत्पन्न होते (तोच देहाशीं संबंध होय). ‘ मी जातो, मी येतो, मी अंधळा, मी डोळस, मी मूर्ख, मी शहाणा ’ अशा प्रकारचें हें विपरीतज्ञान प्राणिमात्राला आहे असें दिसून येतें. ह्या विपरीत ज्ञानाचें निवारण तत्त्वज्ञानावांचून दुसऱ्या कोणाच्याही हातून होणारें

१ शरीर, इंद्रियें, वगैरे समुदाय हा वास्तविक रीतीनें आत्मा नसल्यामुळे शरीर, इंद्रियें, इत्यादि ठिकाणीं जें ‘ मी ’ असें ज्ञान होतें तें विपरीतज्ञान होय.

नाहीं. तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी तर त्या भ्रांतीने प्राणिमात्राला प्राप्तून टाकलें आहे (हें प्रसिद्धच आहे). याप्रमाणें वास्तविक रीतीने एकच आत्मा आहे असें मानलें तरी अविद्येच्या योगानें उपस्थित झालेल्या शरीर वगैरे उपाधींच्या सवधामुळें (एकाच आत्म्याचा) भेद होत असल्यामुळें विधी आणि निषेध संभवतात.

(शकाः—) तर मग तत्त्वज्ञान झालेल्या मनुष्याला विधी आणि निषेध हे निरुपयोगी आहेत असें म्हणावें लागेल. (उत्तरः—) असें म्हणता येत नाहीं. कारण, तो (तत्त्वज्ञान झालेला मनुष्य) कृतार्थ झाला असल्यामुळें (तो विधि-निषेधाच्या) उपदेशाला मुळीं योग्यच होत नाहीं. कारण, जो मनुष्य उपदेशाला योग्य होतो तो ग्राह्य किंवा त्याज्य अशा गोष्टींच्याच उपदेशाला योग्य होतो. पण तत्त्वज्ञान झालेला मनुष्य तर आत्म्याहून भिन्न अशी ग्राह्य किंवा त्याज्य वस्तु कोणतीच पहात नसल्यामुळें तो मनुष्य उपदेशाला कसा योग्य होईल ? आत्मा हा आत्म्याच्याच उपदेशाला योग्य आहे असें म्हणणें तर समवत नाहीं. आता, आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे असें समजणारा मनुष्यच (विधিনিषेधाच्या) उपदेशाला योग्य होतो असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, ‘ (मी) त्या (शरीरा-)

४ तात्पर्य— कोणताही मनुष्य विधि-निषेधाच्या उपदेशाला योग्य असून जर तो त्या उपदेशाला अनुसरून न बागेल, तर ते विधিনিषेध त्याला निरुपयोगी झाले असें म्हणता येईल. पण तत्त्वज्ञानी मनुष्य हा विधि निषेधाच्या उपदेशाला मुळीं योग्यच नाहीं. त्यामुळें त्याला विधि निषेध निरुपयोगी झाले असें म्हणता येत नाहीं.

५ आता, ज्ञानी मनुष्य जरी आत्म्याहून भिन्न वस्तु पहात नाहीं, तरी आत्मरूप वस्तु पहात असल्यामुळें तो आत्मरूप वस्तुविषयीच्याच उपदेशाला योग्य होईल अशी जी शंका येते तिचें हे उत्तर दिले आहे.

६ ज्ञानी मनुष्य जरी आत्मरूप वस्तु पाहतो तरी ती वस्तु आपल्यापेक्षा निराळी अशी पहात नाहीं तेव्हां अर्थातच ‘ ती वस्तु त्याला ग्राह्य आहे किंवा त्याज्य आहे ’ असे काहीच म्हणता येत नाहीं. कारण आपणापेक्षा निराळी जी वस्तु ती ग्राह्य किंवा त्याज्य होऊ शकते, एकंदरीत, ज्ञानी मनुष्य हा आत्मरूप वस्तुविषयीच्या उपदेशाला देखील योग्य होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

७ जो मनुष्य ‘ आत्मा हा शरीररूपीच आहे ’ असें समजतो, तो ‘ आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा ’ या उद्देशानें कधीही यश वगैरे कर्में करणार नाहीं. तसेंच, ‘ आपल्याला नरक प्राप्त होईल ’ या भीतीनें तो प्राण्याची हिंसा केल्यावाचूनही कधीं राहणार नाहीं. कारण ‘ शरीराचरो-वरच आत्म्याचा नाश होत असल्यामुळें यश केल्यास असाही आपल्याला मरणानंतर स्वर्ग प्राप्त होणार नाहीं, व प्राण्याची हिंसा केली असताही आपल्याला मरणानंतर नरक प्राप्त होणार नाहीं ’ अशी त्याची समजूत असेल. तेव्हा अर्थातच तो मनुष्य ‘ यश करावा ’, ‘ हिंसा करूं नये ’ इत्यादि विधि-निषेधाच्या उपदेशाला योग्य होत नाहीं. तेव्हा यावरून ‘ आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे ’ असें

दिकांशी संबद्ध आहे ' असा (आत्म्याला) अभिमान झाला म्हणजेच तो उपदेशाला योग्य होतो. आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे असे समजणारा मनुष्यच उपदेशाला योग्य होतो हे जरी खरे आहे, तरी देखील ' ज्याप्रमाणे आकाश घटादिकांशी संबद्ध नाही त्याप्रमाणे मी शरीरादिकांशी संबद्ध नाही ' अशी ज्याची समजूत झाली नाही त्या आत्म्यालाच ' मी उपदेशाला योग्य आहे ' असा अभिमान उत्पन्न होतो. कारण, ' मी शरीरादिकांशी संबद्ध नाही ' असे समजणारा कोणताही मनुष्य (म्हणजे निद्रावस्थेमध्यें असणारा मनुष्य) उपदेशाला योग्य झालेला दिसून येत नाही; मग आत्म्याचे एकत्व जाणणारा मनुष्य उपदेशाला योग्य कोठून होणार ? आतां तत्त्वज्ञानी लोक (विधिनिषेधांच्या) उपदेशाला योग्य नसल्यामुळे ते थथेच्छ वागूं लागतील अशी शंका कर्णे वरोवर नाही. कारण सर्वत्र अभिमानच प्रवर्तक आहे; आणि तत्त्वज्ञानी लोकांना तर अभिमान मुळीच नाही. तेव्हा विधी आणि निषेध हे देहसंबंधामुळेच संभवतात (असे सिद्ध झाले). ही गोष्ट उचोति वगैरेप्रमाणे आहे असे समजावे. ज्याप्रमाणे सर्व ठिकाणची उचोति जरी एकच आहे, तरी प्रेते जाळणाऱ्या (श्मशानांतील) अग्नीचा लोक त्याग करतात, इतर ठिकाणच्या अग्नीचा त्याग करीत नाहीत; तसेच, ज्याप्रमाणे सूर्याचा प्रकाश हा सर्व ठिकाणी एकच आहे, तरी अपवित्र ठिकाणच्या प्रकाशाचा त्याग करतात, पवित्र ठिकाणच्या प्रकाशाचा त्याग करीत नाहीत; तसेच, वैज्र, वैदूर्य वगैरे पार्थिव पदार्थांचा लोक स्वीकार करतात, पण मनुष्याचे प्रेत वगैरे पदार्थ पार्थिव असूनही लोक त्यांचा त्याग करतात; तसेच, गाईचे मूत्र आणि शेंण हीं पवित्र म्हणून घेतात, पण तींच इतर जातींच्या पशूंची घेत नाहीत; त्याप्रमाणेच हे समजावे. (४८)

खरे ज्ञान ज्याला होतें तोच त्या उपदेशाला योग्य होतो असे सिद्ध होते. तेव्हा ' तत्त्वज्ञान म्हणजे खरे ज्ञान झालेला मनुष्य उपदेशाला योग्य नाही ' असे म्हणता येत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

८ तात्पर्य -- ' आत्मा शरीराहून भिन्न आहे ' असे जरी खरे ज्ञान त्याला झाले असले तरी ' आत्मा शरीरादिकांशी संबद्ध आहे ' हे खोटे ज्ञान त्याला आहेच; आणि त्यामुळेच तो उपदेशाला योग्य होतो. एकंदरीत, ज्याला कोणत्याही प्रकारचे खोटे ज्ञान उरलेले नाही तो कधीही उपदेशाला योग्य होत नाही असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

९ ' आत्मा जरी एकच आहे, तरी तो कांहीं ठिकाणी, म्हणजे जेथे त्याला देहसंबंध असतो तेथेच, विधिनिषेधांच्या उपदेशाला योग्य होतो; आणि कांहीं ठिकाणी म्हणजे जेथे त्याला देहसंबंध नसतो तेथे विधिनिषेधांच्या उपदेशाला योग्य होत नाही ' ही गोष्ट.

१० चक्र, वैदूर्य हे विशेष प्रकारचे मणी आहेत.

११ ज्याप्रमाणे अग्नि वगैरे पदार्थ हे एकच असूनही उपाधीच्या संबंधाने कोठे ब्राह्म व कोठे त्याग्य होतात, त्याप्रमाणे आत्मा हा एकच असूनही तो उपाधीच्या संबंधाने कोठे उपदेशाला योग्य होतो आणि कोठे होत नाही असे म्हणण्याला कांहीएक हरकत दिसत नाही.

असंततेश्चाव्यतिकरः ॥ ४९ ॥

४९ जीव व्यापक नाही म्हणून (कर्मांचा किंवा फलांचा)

घोटाळा होत नाही. (१७)

(शंका:—) आत्मा हा एक असूनही त्याला निरनिराळ्या देहाच्या संवंधामुळे विधि आणि निषेध हे संभवतील तर संभवू नये. परंतु जो हा जीवाचा कर्मांशी आणि फलांशी संबंध आहे त्याचा मात्र ' आत्मा एक आहे ' असे मानले असता घोटाळा होऊन लागेल. कारण (सर्व शरीराचा जीव हा) मालक एकच आहे. उत्तर:— हे तुम्हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण जीव व्यापक नाही; म्हणजे कर्ता आणि भोक्ता असा जो जीवात्मा त्याचा सर्व शरीरांशी एकदम संबंध समभवत नाही. कारण, जीवात्मा उपाधीच्या अधीन आहे असें पूर्वीच सांगितले आहे. आता, उपाधी तर व्यापक नाहीत म्हणून जीवही व्यापक नाही. तेव्हा कर्मांचा घोटाळा होत नाही किंवा फलांचाही घोटाळा होत नाही. (४९)

आभास एव च ॥ ५० ॥

५० शिवाय, (जीवात्मा हा परमात्म्याचें) प्रतिबिंबच

आहे. (१७)

शिवाय, हा जीवात्मा जलामधील सूर्याच्या प्रतिबिंबाप्रमाणे परमात्म्याचें प्रतिबिंबच आहे असें समजावें. (जीवात्मा म्हणजे) प्रत्यक्ष तो (परमात्मा) च नव्हे किंवा (परमात्म्याहून) भिन्न अशी वस्तुही नव्हे. तेव्हा ज्याप्रमाणे सूर्याचें एका जलामधील प्रतिबिंब कपित झालें तरी त्याची इतर जलामधील प्रतिबिंबे कपित होत नाहीत,

१ (सू. ४९) जीवात्मा हा सर्व ठिकाणी एकच असल्यामुळे देवदत्ताने केलेल्या यज्ञ वगैरे कर्मांशी आणि त्या कर्मांच्या स्वर्ग वगैरे फलांशी यज्ञदत्ताचा देखील संबंध होऊन लागेल. म्हणजे यज्ञदत्ताने काही एक न करतानाच त्याला स्वर्ग वगैरे फल प्राप्त होतील असा घोटाळा होईल. तेव्हा जीव हे प्रत्येक शरीरामध्ये भिन्न भिन्नच आहेत असें मानले पाहिजे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२ वास्तविक रीतीनें जरी जीवात्मा हा सर्व ठिकाणी एकच आहे, तरी तो बुद्धि वगैरे उपाधीच्या स्वाधीन असल्यामुळेच भोक्ता होऊन भिन्नभिन्नही होत आहे. तेव्हा अर्थातच देवदत्ताने केलेल्या कर्मांचे जे फल त्याचा यज्ञदत्त हा भोक्ता होत नाही असा सिद्धात्याचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. ५०) शरीर वगैरे उपाधींनी युक्त असा जो जीवात्मा तो परमात्माच आहे असें म्हणता येत नाही. कारण परमात्मा हा शरीर वगैरे उपाधींनी रहित आहे.

२ ' परमात्म्यानें शरीर वगैरे पदार्थ उत्पन्न करून त्यामध्ये तो आपणच प्रविष्ट झाला ' असें श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यामुळे जीवात्मा हा परमात्म्याहून भिन्न आहे असें म्हणता येत नाही. तेव्हा अर्थातच जीवात्मा हा परमात्म्याचें प्रतिबिंब आहे, म्हणजे परमात्म्याचे जे बुद्धीमध्ये प्रतिबिंब पडतें तोच जीवात्मा असें मानले पाहिजे.

शा. भा. ४१

त्याप्रमाणे एसा जीवात्म्याचा जरी कर्मांशी आणि फलांशी सबध झाला तरी इतर जीवाचा त्याच्याशी सबध होत नाही. तेव्हा अशा रीतीनेही कर्मांचा आणि फलांचा मुळांच घोटाला होत नाही. शिवाय, प्रतिविंब हे अज्ञानाच्या योगाने भासत असल्यामुळे त्या प्रतिविंबावर अवलंबून असणारा हा ससारही अज्ञानामुळेच भासतो असे म्हटले पाहिजे आणि त्या (अज्ञाना-) चे निरसन झाले म्हणजे परमार्थ- दृष्टीने जीव हा ब्रह्मस्वरूप आहे असा जो (श्रुतीमध्ये) उपदेश केला आहे तो बरोबर होतो.

पर्ण (उलट) ज्याच्या मती आत्मे अनेक आहेत आणि ते सर्व सर्वव्यापी आहेत, त्याच्याच मती हा घोटाला प्राप्त होतो. कसा (म्हणशील तर सांगतो -) “ आत्मे हे अनेक, सर्वव्यापी, केवलचैतन्यरूपी, निर्गुण, आणि निरतिशय असे आहेत. त्या आत्म्याच्या उपयोगी पडणारी आणि (सर्व आत्म्यांना) साधारण अशी एक ‘ प्रधान ’ म्हणून वस्तु आहे. आणि तिच्यामुळेच त्या (आत्म्या-) ना भोग आणि मोक्ष हे प्राप्त होतात ” असे साख्य लोकांचे मत आहे.

“ आत्मे हे अनेक, सर्वव्यापी, घट, भित्त ब्रौंरेप्रमाणे केवलद्रव्यरूपी, आणि त्वतः अचेतन असे आहेत. अत्यंत सूक्ष्म आणि अचेतन अशी अतःकरणेही त्या (आत्म्या-) ची साधने होत. त्यापैकी आत्मरूपी द्रव्याचा आणि अतःकरणरूपी द्रव्याचा संयोग झाला म्हणजे त्या त्या आत्म्यामध्ये ‘ इच्छा ’ ब्रौंरे नऊ विशेष गुण उत्पन्न होतात आणि ते (गुण) काहीएक घोटाला न होता प्रत्येक आत्म्यावर समवाय

३ तेहा सिद्धांतमती बध्मोक्षव्यवस्था ब्रौंर जुळते असा या ग्रथाचा अभिप्राय आहे

४ येथपर्यंत ‘ जीवात्मे अनेक आहेत ’ असे मानणाऱ्या पूर्वपक्षाने ‘ आत्मा एकच आहे ’ या सिद्धांताच्या मतावर ‘ कर्म फलांचा घोटाला होईल ’ असा जो दोष दिला होता त्याचे निरसन केले, आता येथून ‘ जीवात्मे अनेक आहेत ’ या पूर्वपक्षाच्या मतावर ‘ काही एक प्रकारचा घोटाला होईल ’ असा दोष सिद्धांती देत आहे

५ ‘ जीवात्मे अनेक आहेत ’ असे साख्य आणि वैशेषिक लोक मानतात त्यापैकी साख्य लोकांचे मत येथून सांगितले आहे

६ येथून वैशेषिक लोकांचे मत सांगितले आहे

७ ते गुण येणेप्रमाणे - १ बुद्धि (ज्ञान), २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्वेष, ६ प्रयत्न, ७ पुण्य, ८ पाप, आणि ९ संस्कार हे गुण सर्व द्रव्यावर न राहता आत्मरूपी विशेष द्रव्यावरच राहतात, म्हणून या गुणाना ‘ विशेष गुण ’ असे वैशेषिक लोक म्हणतात

८ जरी सर्व जीवात्मे सर्वव्यापी आहेत, तरी त्यापैकी एका आत्म्याचे जे सुख ब्रौंरे गुण त्याचा इतर आत्म्याशी सबध होत नाही असे वैशेषिकांनी मानले आहे म्हणून त्या संधान काही घोटाला होत नाही येथे मूळ संस्कृत ‘ अव्यतिरेकेण ’ असा पाठ काही पुस्तकामध्ये उपलब्ध होतो परंतु तो चुकीचा आहे त्याच्या जागी ‘ अव्यतिकरेण ’ असा पाठ आहे असे समजावे

सवधाने राहतात तोच ससार होय. आणि आत्म्याच्या त्या नऊ गुणाच्या उत्पत्तीचा अयत अभाव झाला म्हणजे तोच मोक्ष होय " असें वैशेषिक लोकांचें मत आहे.

आता त्यापैकी साख्याच्या मतीं सर्व आत्मे चैतन्यस्वरूप असल्यामुळे आणि ' (प्रधानाचें) सामीप्य ' वगैरे " गोष्टी सर्वांना सारख्याच असल्यामुळे एका आत्म्याला सुखदुखाचा सवध झाला असता सर्व आत्म्यांना सुखदुखाचा सवध प्राप्त होतो. शका — पुरुषाला मोक्ष प्राप्त व्हावा हा- (ही) प्रधानाच्या प्रवृत्तीचा उपयोग असल्यामुळे कर्म-फलाची व्यवस्था लागेल. नाहीतर ' प्रधानाची प्रवृत्ति ही केवळ आपलें ऐश्वर्य दाखविण्याकरताच आहे ' असें मानावें लागेल, आणि तसें मानलें म्हणजे मग (कधीही) मोक्ष प्राप्त होणार नाही. (उत्तर—) हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ' इष्ट हेतूच्या सिद्धीवर व्यवस्था अवलंबून आहे ' असें जाणणें शक्य नाही. तर (त्या व्यवस्थेची) काही तरी उपपत्ति केली पाहिजे. आता, तुम्हाला जर काही उपपत्ति करता येत नसेल, तर (मग आम्ही असें म्हणतो कीं) पुरुषाला मोक्षप्राप्ति हा जो तुमचा इष्ट हेतु तो (तुमच्या मतीं) सिद्ध होत नाही. एवढेंच नव्हे, तर (कर्मफलाच्या) व्यवस्थेला काही कारण नसल्यामुळे (कर्मफलाचा) घोटाळाच होणार.

(तसेंच), वैशेषिक लोकांच्या मतीं देखील ज्या वेळीं मनुष्याला एका आत्म्याशी संयोग होतो, त्या वेळीं इतर आत्म्याशीं देखील (या मनाचा) संयोग अवश्य होणारच. कारण, (संयोग होण्याचीं जीं 'आत्म्याचें' सामीप्य' वगैरे^१ कारणें तीं (सर्वत्र)

९ बुद्धि, इच्छा वगैरे नऊ गुणांचा सर्वथा नाश झाला म्हणजे जेथे एखाद्या वस्तूचा नाश झाला असता पुन कधीही ती वस्तु उत्पन्न होण्याचा संभव नसतो तेथे त्या नाशाला ' अत्यंत अभाव ' असें म्हणतात म्हणूनच निद्रेमध्ये हा नऊ गुणांचा जरी नाश होतो तरी मोक्ष प्राप्त होत नाही कारण, मनुष्य जागा झाल्यानंतर पुन ते गुण उत्पन्न होत असल्यामुळे निद्रेमध्ये जो त्या गुणांचा नाश होतो तो अत्यंत अभाव होत नाही

१० 'वगैरे' शब्दानें आत्म्याचा उदासीनपणा ध्यावा. सर्व आत्मे उदासीन आहेत असे साख्यांनी मानलें आहे

११ जर सर्व आत्म्यांना सुख दुःखाचा सारखा सवध होईल, तर मग कोणालाही मोक्ष प्राप्त होणार नाही आणि प्रधानाच्या प्रवृत्तीचा 'मोक्ष' हा उपयोग कोठेंच सिद्ध होणार नाही तत्पर्य, तो उपयोग सिद्ध व्हावा म्हणजे काही तरी जीव मुक्त व्हावे हा इष्ट हेतु सिद्धीस जावा म्हणून 'एकाला सुख दुःख झाले तरी त्यासारखे सर्वांना होत नाही' अशी व्यवस्था आम्ही मानतो असा शकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१२ 'वगैरे' शब्दानें सर्व आत्म्यांवर जी द्रव्यत्व म्हणून एक जाति आहे ती ध्यावी 'संयोग हा द्रव्याचाच होतो असे वैशेषिकांनी मानले असल्यामुळे द्रव्यत्व हें संयोगाचें कारण आहे असे सिद्ध होतें

सारखीच आहेत. तेव्हां कारणें सारखी असल्यामुळे कार्येही सारखीच झाली पाहिजेत. म्हणून एका आत्म्याला सुखदुःखांचा संबंध झाला असतां सर्व आत्म्यांनाही सुखदुःखांचा संबंध होऊं लागेल. (५०)

शंका:—“ प्रत्येक आत्म्याचें अदृष्ट भिन्न भिन्न आहे; त्यामुळे सुखदुःखांची व्यवस्था लागेल ” ही शंका बरोबर नाही असें सूत्रकार सांगतात:—

अदृष्टानियमात् ॥ ५१ ॥

५१ अदृष्टासंबंधानें नियम करतां येत नसल्यामुळे (कर्मफलांची व्यवस्था लागणार नाही). (१७)

आत्मे बहुत आहेत, आणि ते (प्रत्येक) आकाशाप्रमाणें सर्वग्यापी आहेत आणि त्यांचें सानिध्य प्रत्येक शरीराला आतून बाहेरून सारखेंच आहे. तेव्हां अशा स्थितीत (जीवात्मा ह्या) कायावाचामनानें धर्माधर्मरूपी अदृष्ट संपादन करतो (असें सांख्यांचें आणि वैशेषिकांचें मत आहे). आतां त्यांपैकीं सांख्यांच्या मतीं तर तें (अदृष्ट) आत्म्यावर न राहतां प्रधानावरच राहूतें आणि प्रधान तर सर्व आत्म्यांना सारखेंच असल्यामुळे प्रत्येक जीवात्म्याला जे (भिन्न भिन्न) सुखदुःखोपभोग होतात त्यांची अदृष्टाच्या हातून व्यवस्था लागणार नाही. वैशेषिकांच्या मतीं देखील पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें आत्म्यांचा आणि मनांचा संयोग सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे. आणि संयोग अदृष्टें उत्पन्न करतो. तेव्हां त्या अदृष्टासंबंधानें देखील ‘ ह्याच आत्म्याचें हें अदृष्ट आहे ’ असा नियम करण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे ह्याच दोष येतो. (५१)

शंका—‘ मला हें फल प्राप्त व्हावें, मला हें फल प्राप्त होऊं नये, (मी) असा प्रयत्न करतो, मी असें करावें ’ ह्याप्रमाणें (निरनिराळे) विचार वगैरे करण्याविषयीं प्रत्येक आत्म्याची प्रवृत्ति होते. तेव्हां (त्या भिन्न भिन्न प्रकारच्या) विचार वगैरेंच्या हातून अदृष्ट आणि आत्मा यांच्या स्वत्वाभिभावसंबंधाचें (‘ ह्याच आत्म्याचें हें अदृष्ट आहे ’ अशा रीतीनें) नियमन होईल. ही शंका बरोबर नाही असें सूत्रकार सांगतात:—

१ पुण्य आणि पाप.

२ पुण्यपापरूपी.

३ कारण ‘ आत्म्यावर कोणताही धर्म राहत नाही ’ असें सांख्यांचें मत आहे.

अभिसंध्यादिष्वपि चैवम् ॥ ५२ ॥

५२ विचार वगैरेविषयीं देखील असेंच

(समजावें), (१७)

आत्म्याचा आणि मनाचा जो संयोग त्यामुळे विचार वगैरे केले जातात. आतां तो संयोग सर्व आत्म्यांशीं सारखाच असल्यामुळे सर्व आत्म्यांचें सामीप्य असतांनाच विचार वगैरे केले जातात. तेव्हां ते विचार वगैरे देखील (सुखदुःखांच्या) व्यवस्थेचें कारण आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां पूर्वी सांगितलेला दोष येथेही येतोच. (५२)

प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावात् ॥ ५३ ॥

५३ (आत्म्याला) प्रदेश असल्यामुळे (कर्म-फलांची

व्यवस्था लागेल) असें म्हणशील तर तसें नाहीं.

कारण (सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीरांमध्ये)

अंतर्भाव होतो. (१७)

आतां कदाचित् (पूर्वपक्षी) असें म्हणेल कीं जरी आत्मा सर्व-व्यापी आहे, तरी त्याचा शरीरामध्ये असलेल्या मनाशीं जो संयोग होतो तो (सर्व आत्म्याचा न होतो) शरीराने मर्यादित झालेला जो आत्म्याचा एक प्रदेश त्याचाच होतो. तेव्हां या प्रदेशांमुळे विचार वगैरेची, अदृष्टांची, आणि सुखदुःखांची व्यवस्था लागेल. परंतु हें (पूर्वपक्षाचें

१ (सू. ५२) विचार हे मनाचा आत्म्याशीं संबंध झाला असतांच उत्पन्न होत असल्यामुळे आणि तो मनाचा संबंध सर्व आत्म्याशीं सारखाच होत असल्यामुळे ' अमुक विचार अमुक्याच आत्म्याचा आहे ' असा निश्चय करण्याला कांहींच साधन नाहीं. तेव्हां अर्थातच त्या विचारांच्या हानून सुखदुःखांची व्यवस्था होणार नाहीं असें सिद्ध होतें.

१ (सू. ५३) अवयव.

२ प्रवेश.

३ प्रत्येक शरीरामध्ये एकाच आत्म्याच्या अवयवाचा प्रवेश होत असल्यामुळे ज्या शरीरामध्ये ज्या आत्म्याचा अवयव प्रविष्ट होतो; त्या शरीरातील मनाचा त्याच आत्म्याच्या अवयवाशीं संबंध होतो, इतर जे आत्मे त्यांच्या अवयवांशीं संबंध होत नाहीं. कारण, इतर आत्म्यांचे अवयव त्या शरीरामध्ये प्रविष्ट झालेले नाहींत. तेव्हां अर्थातच त्या मनाच्या संबंधामुळे उत्पन्न होणारे जे विचार, पुण्य, पाप, सुखदुःखे वगैरे, ते सर्व त्या मनाचा संबंध ज्या आत्म्याशीं होतो त्याच आत्म्याचे आहेत अशी व्यवस्था होईल असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

म्हणजे—) ही संभवत नाही. कशावरून ? अंतर्भाव होतो यावरून. आत्मे हे सर्वच एकसारखे सर्वव्यापी असल्यामुळे त्या - सर्वांचा सर्व शरीरामध्ये अंतर्भाव होतो. तेव्हा, शरीराने मर्यादित झालेला असा आत्म्याचा एक प्रदेश आहे असे सुद्धा वैशेषिकांना मानता येत नोंही; आणि कदाचित् जरी त्यांनी आत्म्याला अशा प्रदेशाची कल्पना केली, तरी आत्मा हा (वास्तविक) प्रदेशहीने असल्यामुळे त्याचा प्रदेशही काल्पनिकच असला पाहिजे. तेव्हा त्या काल्पनिक प्रदेशाला वास्तविक कायांचे नियमन करणे शक्य नाही. शरीर देखील सर्व आत्म्याच्या सनिधच उत्पन्न होत असल्यामुळे 'हे शरीर' ह्याच आत्म्याचे, आहे, इतर (आत्म्यांचे) नव्हे' असा त्या शरीराविषयी नियम करता येत नाही.

शिवाय, आत्म्याला विशेष प्रकारचे प्रदेश आहेत असे मानले, तरी सारख्या सुखदुःखांचा उपभोग घेणारे दोन आत्मे कदाचित् एकाच शरीराने तो उपभोग घेतात. कारण, त्या दोन्ही आत्म्यांचे अदृष्ट देखील एकाच प्रदेशावर राहू, शकेल. ते असे:— देवदत्ताने ज्या प्रदेशामध्ये सुखदुःखाचा अनुभव घेतला त्या प्रदेशापासून त्या देवदत्ताचे शरीर दूर झाले असता आणि यज्ञदत्ताचे शरीर त्या प्रदेशामध्ये प्राप्त झाले असता, त्या (यज्ञदत्ता-) ला देखील इतरासारखा- (म्हणजे देवदत्तासारखा-) च सुखदुःखाचा अनुभव होतो असे दृष्टोत्पत्तीस येते. आता, जर देवदत्त आणि यज्ञदत्त या दोघांचे अदृष्ट एकाच प्रदेशावर राहत नसेल, तर ही वरील गोष्ट जुळणार नाही.

४ सर्व आत्मे सर्वव्यापी असल्यामुळे सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीराशी संबंध होणार; तेव्हा अमुक शरीरातील मनाचा अमक्याच आत्म्याशी संबंध झाला आहे हीच व्यवस्था मुळीं लागते नाही. मग विचार वगैरेच्या व्यवस्थेविषयी तर बोलावयासच नको.

५ अवयवरहित, वैशेषिकांचेही मत ' आत्मे निरवयव आहेत ' असेच आहे.

६ विचार वगैरे वास्तविक कार्यांचे.

७ ' अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे ' अशा रीतीने नियमन करणे.

८ आत्म्याच्या ज्या अवयवामध्ये.

९ आत्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळे त्याचे अवयव सर्व ठिकाणी सारखे भरलेले आहेत. आता देवदत्ताच्या शरीरामध्ये जो आत्म्याचा अवयव आहे, तो अवयव देवदत्त चालू लागला असता त्या देवदत्ताबरोबर जात नाही. कारण, आत्म्याचे अवयव सर्व ठिकाणी सारखे भरलेले असल्यामुळे त्या अवयवाना बिलकूल हालता येत नाही; तर जसा जसा देवदत्त चालू लागतो, तसा तसा त्या देवदत्ताच्या शरीराचा आत्म्याच्या निरनिराळ्या अवयवाशी संबंध होत जातो, आता एखाद्या फुलझाड्याला वसून मुलाचा अनुभव घेऊन देवदत्त तेथून दूर झाल्यानंतर त्याच जागी जर यज्ञदत्त बसेल, तर त्यालाही देवदत्ताप्रमाणे सुखाचा अनुभव येतो असे सिद्ध आहे. तेव्हा देवदत्ताला

शिवाय, (आत्म्याला) प्रदेश आहेत असे मानणाऱ्याच्या मती (आत्म्याला) स्वर्ग वगैरेचा उपभोग होणार नाही. कारण, ब्राह्मण वगैरेचे जे शरीर त्यामध्ये अदृष्ट उत्पन्न होतें, आणि स्वर्ग वगैरेचा उपभोग हा इतर प्रदेशामध्ये होणारा आहे.

शिवाय, जर आत्मे बहुत आहेत, तर ते सर्व सर्वव्यापी आहेत असे म्हणता येत नाही. कारण, अशाविषयी (लोकामध्ये एकही) दृष्टात नाही. जे बहुत आहेत आणि जे सर्व एका ठिकाणी राहणारे आहेत असे (जगात) दुसरे कोणते पदार्थ आहेत ते सांग पाहू ! आतां, रूप वगैरे पदार्थ असे आहेत असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, ते (रूप वगैरे) देखील 'धर्म' या रूपाने एकच आहेत; शिवाय, (त्या रूप वगैरेची) स्वरूपेही भिन्न भिन्न आहेत; परंतु तुझ्या बहुत आत्म्यांच्या स्वरूपामध्ये भेद नाही. आतां अंत्य-विशेषांमुळे (आत्म्याच्या स्वरूपामध्ये) भेद संभवतो असे म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, तसे मानले असतां भेदाची कल्पना आणि अंत्य-विशेषाची कल्पना ह्या दोहोंचा अन्योन्याश्रय होतो. (आतां, आकाश

सुप्ताचा अनुभव घेतोवेळीं त्याच्या शरीरामध्ये आत्म्याचा जो अवयव सापडला होता तोच अवयव यज्ञदत्ताला सुप्ताचा अनुभव घेतोवेळीं त्याच्या शरीरामध्ये सापडलेला आहे असे मानले पाहिजे. कारण, देवदत्त गेला तरी त्याच्या बरोबर आत्म्याच्या अवयवाला जाता येत नाही. तेव्हा, अर्थातच देवदत्त आणि यज्ञदत्त या दोघांच्या सुप्ताचे कारण जें अदृष्ट तें आत्म्याच्या एकाच प्रदेशावर (अवयवावर) राहतें असे सिद्ध होते. कारण, जर एकाच अवयवावर दोघांचे अदृष्ट न राहील तर एका ठिकाणीं दोघांना सुप्त कधीही होणार नाही. आतां जर त्या दोघांचे अदृष्ट एकाच अवयवावर आहे; तर देवदत्ताला सुप्त होतोवेळींच यज्ञदत्तालाही सुप्त होऊं लागेल असा दोष येतो. एकंदरीत आत्म्याला प्रदेश म्हणजे अवयव आहेत असे मानता येत नाही.

१० रूप, रस, गंध, व स्पर्श हे पदार्थ भिन्न भिन्न असून एकाच आत्मावर राहूं शकतात.

११ रूप वगैरे पदार्थ आत्मा वगैरे द्रव्यापेक्षा निराळे दाखविता येत नसल्यामुळे ते द्रवरूपच आहेत, निराळे नव्हेत. तेव्हा रूप वगैरेचा दृष्टात देता येत नाही

१२ तेव्हा कदाचित् त्या रूप वगैरेमध्ये भेद मानता येईल.

१३ तात्पर्य— 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' असे मानणाऱ्याला काहीच आधार नाही असे सिद्ध होते.

१४ 'व्याख्या जीव्यात्मे भिन्न भिन्न आहेत त्याअर्थी त्या प्रत्येकावर काही तरी भिन्न धर्म असला पाहिजे' असे अनुमान निघत. ह्या कल्पित धर्मांलाच 'अंत्यविशेष' असे म्हणतात. अंत्य म्हणजे शेवटले म्हणजे ज्याच्या पलीकडे दुसरे भेद दाखविणारे धर्म नाहीत असे व विशेष म्हणजे भेद दाखविणारे धर्म ते 'अंत्यविशेष' होत.

१५ 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट गृहीत धरून तिच्या जोरावर 'अंत्यविशेष' सिद्ध करता येतात. आणि 'भिन्न भिन्न प्रकारचे अंत्यविशेष आहेत' ही गोष्ट गृहीत धरून तिच्या जोरावर 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट सिद्ध करता येते. अशा ह्या दोन गोष्टी

वगैरेचा दृष्टांत देखील तुला देतां येत नाही. कारण,) ब्रह्मप्रतिपादन करणाऱ्या-
(वेदान्त्यां-) च्या मतीं आकाश वगैरे पदार्थांचें देखील सर्वव्यापित्व सिद्ध 'नाहीं.
कारण, (आकाश वगैरे पदार्थ) कार्ये आहेत असें ते मानतात. तेव्हां 'आत्मा एक
आहे' हेंच एक मत सर्व-दोषरहित आहे असें सिद्ध झालें. (५३)

परस्परांवर अवलंबून सिद्ध होत असल्यामुळें ' अन्योन्याध्वय ' दोष येतो. आणि हा दोष आख्यामुळें
त्या दोन गोष्टींपैकी एकही गोष्ट सिद्ध होत नाही असें जाणवें.

१६ ज्याप्रमाणें आकाश, काल, दिशा हे भिन्न भिन्न पदार्थ असून ते एका ठिकाणीं राहतात.
कारण, ते सर्व-व्यापी असल्यामुळें सर्व जगांमध्ये त्या सर्वांची स्थिति सारखी आहे; त्याप्रमाणेंच हे
जीवात्मे भिन्न भिन्न असूनही एका ठिकाणीं सर्व राहूं शकतील असा दृष्टांत होय.

१७ आणि दृष्टांत तर वादी आणि प्रतिवादी या दोघांना संमत असला पाहिजे असा नियम
आहे.

१८ ज्याअर्थी आकाश वगैरे पदार्थ घट, पट वगैरेप्रमाणेंच कार्ये आहेत, त्याअर्थी घट, पट
वगैरेप्रमाणेंच ते आकाश वगैरे पदार्थ सर्व-व्यापी नसले पाहिजेत असें अनुमान निघतें. त्या अनुमाना-
वरून आकाश वगैरेचे सर्व-व्यापित्व सिद्ध होत नाही. तेव्हां आकाश वगैरेचा दृष्टांत देतां येत नाही
असें सिद्ध झालें.

अध्याय २ पाद ३ समाप्त.

अध्याय २ पाद ४

[आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादास आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये बावीस सूत्रे आणि नऊ अधिकरणे आहेत. त्यापैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून चौथ्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. १) छांदोग्य वगैरे श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी जगाच्या उत्पत्तीचे वर्णन करितांना प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाही. तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वापासूनच प्राणांचे अस्तित्व वर्णिले आहे; आणि प्रभ व मुंडक या उपनिषदांमध्ये तर स्पष्टच प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली आहे; तेव्हां यांत खरे काय आहे ते काहीच कळत नाही. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे; वास्तविक रीतीने प्राण उत्पन्न होत नाहीत. सिद्धांताचे म्हणणे असे आहे की, ज्याप्रमाणे लोक वगैरेची किंवा आकाश वगैरेची उत्पत्ति होते त्याप्रमाणेच प्राणांचीही उत्पत्ति होते. प्राण हे आकाशासारखेच परमात्म्याचे विकार होत. कारण, प्रभ व मुंडक या उपनिषदांमध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली आहे. (सू. २) आतां, 'प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे' असे समजून जर प्राण हे परमात्म्याचे विकार न मानावे तर 'परमात्म्याच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही. आतां, तैत्तिरीय उपनिषदांमध्ये जें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वापासूनच प्राणांचे अस्तित्व वर्णिले आहे, त्याचा अभिप्राय 'जगातील सर्व पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीपासून प्राण आहेत' असा नाही; तर 'कांहीं पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वी म्हणजे प्राणापासून उत्पन्न होणारे जे पदार्थ त्यांच्या पूर्वी प्राणांचे अस्तित्व आहे' असा आहे असे समजावे (सू. ३) शिवाय, प्राणांच्या उत्पत्तीचे वर्णन करणाऱ्या प्रभ व मुंडक या श्रुतींमध्ये 'उत्पन्न होतें' हें जे उपत्तिवाचक क्रियापद घातले आहे, ते त्या प्राणांच्या पुढे सांगितलेल्या आकाश, भद्रा वगैरेसंबंधाने मुख्य अर्थानेच घेतले आहे. तेव्हां अर्थातच प्राणांच्या संबंधानेही ते क्रियापद मुख्य अर्थानेच घेतले पाहिजे. (सू. ४) आतां जरी 'त्याने तेज उत्पन्न केले' इत्यादि छांदोग्य श्रुतीमध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाही, तरी तेज वगैरेपासून बाणी वगैरेची उत्पत्ति सांगितली असल्यामुळे आणि बाणी वगैरेसारखेच इतर सर्व प्राण असल्यामुळे 'सर्व प्राण ब्रह्मापासून उत्पन्न होनात' ही गोष्ट सिद्ध होते. तसेच, छांदोग्य श्रुतीमधील उत्पत्तिप्रकरणाचे उपक्रम आणि उपसंहार पाहिले असता हीच गोष्ट सिद्ध होते.]

तथा प्राणाः ॥ १ ॥

१ त्याप्रमाणे प्राण (देखिल उत्पन्न होतात). (१)

आकाश वगैरेच्या (उत्पत्ती-) विषयी जो श्रुतीचा परस्परविरोध आला होता त्याचा परिहार तिसऱ्या पादामध्ये केला. आतां या चौथ्या पादामध्ये प्राणांच्या उत्पत्ती-विषयी जो श्रुतीचा परस्परविरोध येतो त्याचा परिहार (सूत्रकार) करित आहेत. प्रथमतः (कांहीं ठिकाणी) 'त्या (ब्रह्मा-) ने तेज उत्पन्न केले' (छां. ६।२।३) 'त्या ह्या आत्म्यापासूनच खरोखर आकाश उत्पन्न झाले' (तै. २।१।१) इत्यादि उत्पत्तीच्या प्रकरणांमध्ये प्राणांची उत्पत्ति सांगितलेली नाही. कांहीं ठिकाणी तर ह्या (प्राणां-) ची उत्पत्ति होत नाही असेच सांगितले आहे. कारण 'हें (जग) पूर्वी असतच होतें.

(पुढें) ते विचारतातः— तें असत् काय होतें ? ते ऋषीच खरोखर पूर्वी असत् होते. (फिरून) ते विचारतातः— ते ऋषी कोणते ? (ते) ऋषी खरोखर प्राणच होत ' ह्या श्रुतीमध्ये (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण अस्तित्वांत होते असें सांगितलें आहे. परंतु कांहीं ठिकाणी प्राणांची उत्पत्ति देखील वर्णिली आहे. उदा०—' ज्याप्रमाणें पेटलेल्या अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण (उत्पन्न होतात) ' (वृ. २।१।२०); ' ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण, मन, आणि सर्व इंद्रियें उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३); ' त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।८); ' त्यानें प्राण उत्पन्न केला आणि प्राणापासून श्रद्धा, आकाश, वायु, तेज, उदक, पृथ्वी, इंद्रियें, मन आणि अन्न हीं उत्पन्न केलीं ' (प्र. ६।४) इत्यादि. तेव्हां, याप्रमाणें निरनिराळ्या ठिकाणांतील श्रुतींचा परस्पर-विरोध येत असल्यामुळें आणि त्या दोन गोष्टींपैकीं अमुकच गोष्ट खरी आहे असें निश्चित करण्याला कांहीं कारण दाखविलें नसल्यामुळें कांहींच निश्चय करतां येत नाही असें प्राप्त होतें. अथवा (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व श्रुतीमध्ये सांगितलें असल्यामुळें प्राणांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणारी श्रुति गौण आहे असें मानावें लागतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—' त्याप्रमाणें प्राण (देखील उत्पन्न होतात) '.

शंकाः— ह्या सूत्रामध्ये ' त्याप्रमाणें ' हा शब्द कसा बरें जुळतो ? कारण, (मागून कोणत्याही) उपमानाचें प्रकरण चाळूं झालें नाही. ' सर्वव्यापी असे आरम्भ बहुत आहेत ' असें म्हणणाऱ्यावर दूषण देण्याचें प्रकरण मागील पादाच्या शेवटीं चाळूं झालेलें आहे; तें तर उपमान होऊं शकत नाही. कारण, (त्या दूषणांशीं प्राणांचें कांहींच) सादृश्य नाही. एखाद्या वस्तूशीं दुसऱ्या वस्तूचें सादृश्य असेल, तरच ती पहिली वस्तु दुसऱ्या वस्तूला उपमान होत असते. उदा०—' ज्याप्रमाणें सिंह आहे

१ ओज, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण (हीं पाच ज्ञानेंद्रियें) आणि वाणी आणि मन मिळून सात प्राण होत.

२ अर्द्धा म्हणजे आस्तिक्यबुद्धि.

३ म्हणजे ' प्राण हे खरोखरच उत्पन्न होतात ' असें सांगण्याविषयी त्या श्रुतीचे तात्पर्य नाही, तर ' शरीराच्या उत्पत्तीबरोबरच प्राण देखील उत्पन्न झाल्यासारखा भासतो ' असें तात्पर्य आहे.

त्याप्रमाणे बलवर्मा आहे'. आतां “(प्राणांचे) अदृष्टांशीं सादृश्य आहे असें सांगण्याकारितां म्हणजे ‘ज्याप्रमाणे अदृष्ट हे सर्व आत्मे जवळ असतांना उत्पन्न होत असल्यामुळे (हे अदृष्ट अमक्या आत्म्यांचे आहे असा) त्या अदृष्टाचा नियम करतां येत नाही, त्याप्रमाणे (हे प्राण अमक्या आत्म्याचे आहेत असा) त्या प्राणांचा देखील प्रत्येक आत्म्याच्या संबंधाने नियम करतां येत नाही’ असें सांगण्याकारितां सूत्रामध्ये ‘त्याप्रमाणे’ हा शब्द घातला आहे” असें जर तूं म्हणशील; तर त्यावर आमचे उत्तरः— असें जरी म्हटलेंस तरी पूर्वी ‘शरीराचा नियम करतां येत नाही’ असें सांगितल्यानेंच (प्राणांचा नियम करतां येत नाही असें) सांगितल्यासारखें झाले आहे. तेव्हां ती गोष्ट येथे सांगितली असतां पुनरुक्तीच होईल. तसेंच, प्राणांना जीवांची उपमा देखील देतां येत नाही. कारण (तसें केले असतां) सिद्धांताला विरोध येतो. कारण, ‘जीवाची उत्पत्ति होत नाही’ असें पूर्वी सांगितलें आहे, आणि येथे तर ‘प्राणांची उत्पत्ति होते’ असें सांगायचे आहे. एकंदरीत (सूत्रामधील) ‘त्याप्रमाणे’ हा शब्द असंबद्ध असल्यासारखा दिसतो.

(उत्तरः—) हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही; कारण, उदाहरणार्थानें सांगितलेल्या उपमानांशीं देखील (येथे प्राणांचा) संबंध लावतां येतो. ‘ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण, सर्व लोक, सर्व देव, आणि सर्व भूतें उत्पन्न होतात’ (बृ. २।१।२०) इत्यादि प्राणांची उत्पत्ति सांगणारीं श्रुतीमधील वाक्ये ह्या ठिकाणचीं उदाहरणे होत. तेव्हा

४ या वाक्यामध्ये सिद्धांचे आणि बलवर्मा या नावाच्या मनुष्याचें ‘पराक्रम’ रूप धर्मांत सादृश्य आहे; म्हणून या वाक्याचा ‘बलवर्मा हा सिद्धासारखा पराक्रमी आहे’ असें प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे. परंतु येथे दूषणाचें आणि प्राणाचें कांहींच सादृश्य नसल्यामुळे दूषणासारखे प्राण आहेत असा सूत्राचा अर्थ केला असता हें सूत्र करण्यात सूत्रकाराचा कांहींच उद्देश वागता येत नाही. तात्पर्य, दूषणे हीं प्राणानां उपमान वेतां येत नाहीत.

५ मागील पादाच्या शेवटीं सूत्र ५१ मध्ये अदृष्टाचा संबंध आला असल्यामुळे अदृष्ट हें प्रकृत आहे.

६ कारण, प्राण हे नेहमीं शरीरावरच अवलंबून राहत असल्यामुळे ‘अमुक शरीर अमक्याच आत्म्याचे आहे असा शरीराचा नियम करतां येत नाही’ असें म्हटल्यानें अर्थातच ‘प्राणाचाही नियम करतां येत नाही’ असें म्हटल्यासारखेंच होत आहे.

७ मागील पादामध्ये सू. १७ मध्ये जीवाचा संबंध आला असल्यामुळे जीव हे प्रकृत आहेत.

८ मागील पादामध्ये ‘जीव उत्पन्न होत नाहीत’ असे सांगितलें आहे. आता त्या जीवाची उपमा प्राणानां घेतली, तर ‘ज्याप्रमाणे जीव उत्पन्न होत नाहीत, त्याप्रमाणे प्राण उत्पन्न होत नाहीत’ असा या सूत्राचा अर्थ होईल. तेव्हा तसा अर्थ झाला असता.

९ ह्या सूत्रावरील भाष्यात उदाहरणार्थ दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये.

ज्याप्रमाणें लोक वगैरे परमात्म्यापासून उत्पन्न होतात त्याप्रमाणें प्राण देखील उत्पन्न होतात असा (ह्या सूत्राचा) अर्थ होतो. तसेंच, ' ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण, मन, सर्व इंद्रिये, आकाश, वायु, तेज, उदक, आणि सर्वांना धारण करणारी पृथ्वी ही उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३) इत्यादि वाक्यांमध्ये देखील आकाश वगैरेप्रमाणें प्राणांची उत्पत्ति सांगितली आहे; (तेव्हां तें वाक्य देखील येथील उदाहरण होय) असें समजावें. अथवा ' (सोमाचें) प्राशन करताना दुश्चिन्ह झालें असतां त्याप्रमाणेंच (समजावें) ' (जै. सू. ३।४।३२) इत्यादि ठिकाणी दूरच्या उपमानांशीं देखील संबंध लावलेला आहे; (त्याप्रमाणें येथेही दूरच्या उपमानांशीं प्राणाचा संबंध लावावा). तेव्हा ' ज्याप्रमाणें मागल्याच पादाच्या आरंभी सांगितलेले आकाश वगैरे परब्रह्माचे विकार म्हणून समजले

१० ' वमन ' हें दुश्चिन्ह होय.

११ पूर्वमीमांसेमध्ये हें सूत्र पूर्वपक्षाचें आहे याचा अर्थ:— " ज्याप्रमाणे वैदिक अश्वदान करणाऱ्या मनुष्याकडून अश्वदानापासून उत्पन्न झालेला दोष जाण्याकरिता केली जाणारी इष्टि लौकिक अश्वदानामध्ये केली जाते असें ' परंतु दोष उत्पन्न होत असल्यामुळे लौकिक अश्वदान केलें असता इष्टि करावी ' (जै. सू. ३।४।२८) या सूत्रात सांगितलें आहे; त्याप्रमाणें वैदिक सोमरसाचें प्राशन करताना वमन झाले असता त्या वमनापासून उत्पन्न झालेला दोष जाण्याकरिता केली जाणारी इष्टि लौकिक सोमरस प्राशनामध्ये वमन झालें असता करावी ". याचें तात्पर्य:—

' अश्वदान करणाऱ्याने वरुणाना चार कपालांमध्ये हवि याचा ' असा धृतीमध्ये प्रायश्चित्तविधि सांगितला आहे. आता हा विधि लौकिक अश्वदानामध्ये म्हणजे कोणी एकादा मनुष्य आपल्या मित्र वगैरेला अश्व देऊ लागला असता प्राप्त होतो. कारण ' ज्याच्या मानेवर केंस आहेत अशा पशूंचें दान करूं नये ' असा निषेध असल्यामुळे त्या ठिकाणी ' अश्वदान करणाऱ्याला जलोदर रोग होतो ' या धृतीवरून दोष उत्पन्न होतो. परंतु शास्त्रीय अश्वदानामध्ये म्हणजे पौंडरीक यज्ञामध्ये ऋत्विजाना दक्षिणा म्हणून जेथें अश्वदान केलें जाते, त्या ठिकाणी हा वरील विधि प्राप्त होत नाही कारण, तें अश्वदान शास्त्रीय असल्यामुळे तेथें वर सांगितलेला निषेध प्राप्त होत नाही. तेव्हा अर्थातच त्या अश्वदानापासून कोणी दोष उत्पन्न होत नाही असें पूर्वपक्षाचें मत आहे. त्याप्रमाणें ' सोमरसाचें प्राशन करताना वमन झाले असता सोम आणि इंद्र या देवताना सांग्याचा चव याचा ' असा धृतीमध्ये प्रायश्चित्त-विधि सांगितला आहे तो विधि लौकिक सोम-प्राशनामध्ये म्हणजे कोणी एकादा मनुष्य आपल्या शरीरातील सात धातूंचें साम्य असावें या उद्देशानें औषध म्हणून सोमरसाचें प्राशन करूं लागला असता प्राप्त होतो. कारण, वमन झालें असता इंद्रिये शुष्क होत असल्यामुळे इष्ट हेतु सिद्धीस जात नाहीत असा दोष येतो. परंतु शास्त्रीय सोमरस-प्राशनामध्ये म्हणजे यज्ञामध्ये जें सोमरसाचें शान होण्याकरिता सोमरसाचें प्राशन केळें जातें त्या ठिकाणी वरील विधि प्राप्त होत नाही कारण, त्या ठिकाणी वमन झाले तरी ' सोमरसाचें शान होणें ' हा इष्ट हेतु सिद्धीस जात असल्यामुळे दोष येत नाही असें पूर्वपक्षाचें मत आहे.

१२ (जै. सू. ३।४।२८) यामध्ये सांगितलेली गोष्ट ह्या (जै. सू. ३।४।३२) प्रकृत त्यामध्ये उपमान घेतली आहे.

जातात, त्याप्रमाणें प्राण देखील परब्रह्माचे विकार समजावे ' असा ह्या सूत्राचा अर्थ करावा. (शंका:-) प्राण हे विकार आहेत असें समजण्याचें कारण काय ? (उत्तर:-) कारण, असें कीं श्रुतीमध्ये तसेंच सांगितलें आहे. आतां श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी प्राणांची उत्पत्ति सांगितली नाही असें (जें चूं) म्हटलें आहेस तें बरोबर नाही. कारण, श्रुतीमध्येच इतर ठिकाणी (प्राणाची उत्पत्ति) सांगितली आहे. आता, श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी (एखादी गोष्ट) सांगितली नाही एवढ्यावरून श्रुतीमध्ये इतर ठिकाणी सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करणें बरोबर नाही. तेव्हा ' श्रुतीमध्ये (उत्पत्ति) सांगितली आहे ' ही गोष्ट (दोहीकडे) सारखाच असल्यामुळें आकाश वगैरेंप्रमाणें प्राण देखील उत्पन्न होतात असें जें पूर्वी म्हटले आहे तें बरोबरच आहे. (१)

गौण्यसंभवात् ॥ २ ॥

२ गौण्यसंभव आहे म्हणून (प्राण उत्पन्न होतात

असें सिद्ध होतें). (१)

आतां श्रुतीमध्ये (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणाचें अस्तित्व सांगितलें असल्यामुळें प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे असें जें (पूर्वपक्षानें) म्हटलें आहे त्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात.— (तुझे म्हणणें बरोबर नाही); कारण, ' गौण्यसंभव ' म्हणजे गौणी (श्रुती-) चा असंभव होय, प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण असण्याचा संभव नाही. कारण, तसें मानलें असता प्रतिज्ञेची हानि होईल. उदा०—' हे भगवन् ! कोणत्या वस्तूचें ज्ञान झालें असता ह्या सर्वांचें ज्ञान होतें ' (मुं. १।१।३) या वाक्यात ' एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' अशी प्रतिज्ञा करून ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकरिता श्रुतीमध्ये असें सांगितलें आहे:- ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।३) इत्यादि. आता ती प्रतिज्ञा ' प्राण वगैरे सर्व जग ब्रह्माचें कार्य आहे ' असें मानलें तरच सिद्ध होईल. कारण, मग उपादानकारणाहून भिन्न असें कार्य असत नाही. परंतु जर ' प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे ' असें मानलें, तर ह्या प्रतिज्ञेची हानि होईल. पुढेही प्रतिज्ञा केलेल्या गोष्टीचा असा उपसंहार केला आहे:- ' कर्म आणि तप हे सर्व पुरुषच होय. हे सर्व उत्कृष्ट अमृत

१३ आकाश आणि प्राण या दोन्ही पदार्थांच्या संचधानें.

१ जर प्राणाची उत्पत्ति होत नसेल, तर ' परमात्मा ह्या प्राणाचें उपादानकारण आहे ' असें म्हणता येत नसल्यामुळें परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी प्राणाचें ज्ञान होणार नाही. तेव्हा अर्थातच प्रतिज्ञेची हानि होते.

असें ब्रह्म—(च) होय' (मुं. २।१।१०); 'हैं विश्व ब्रह्मच होय, आणि हैंच श्रेष्ठ होय' (मुं. २।२।११). तसेंच, 'अगे ! आत्म्याच्या दर्शनानें, श्रवणानें, चित्तनानें ह्या सर्वांचें ज्ञान होतें' (बृ. २।१।५) इत्यादि श्रुतीमध्ये हीच प्रतिज्ञा केली आहे असें समजावें. (शंकाः— जर प्राण उत्पन्न होतात, तर) मग जें श्रुतीमध्ये (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व सांगितलें आहे तें कसे ? (उत्तरः— श्रुतीमध्ये जें) हें (अस्तित्व सांगितलें आहे तें) मूल-कारणासंबंधानें सांगितलें नाही; कारण, ' (आत्मा) प्राणरहित आहे, मनरहित आहे, शुद्ध आहे, आणि पर जें अक्षर त्याहून पर आहे ' (मुं. २।१।२) ह्या श्रुतीमध्ये ' मूलकारण हें प्राण वगैरे सर्व विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं रहित आहे ' असें सांगितलें आहे; तर हें अर्वांतर कारणासंबंधानें सांगितलें आहे; म्हणजे स्वतःचीं जीं कार्ये त्यांच्या मानानें (त्या कार्यांच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व सांगितलें आहे असें समजावें. कारण, ' व्यक्त झालेल्या नामरूपांच्या ज्या अनेक अवस्था त्यांच्यामध्येसुद्धां कार्यकारणभाव असतो ' असें श्रुतिस्मृतीमध्ये प्रसिद्ध आहे.

२ ह्या उपसंहारावरूनही प्राण वगैरे सर्वच पदार्थ ब्रह्मरूप आहेत असें सिद्ध होतें. तेव्हा अर्थातच ब्रह्मापासून प्राणाची उत्पत्ति होते असें मगलें पाहिजे. जर प्राणाची उत्पत्तिच होत नसेल तर प्राण म्हणून एक ब्रह्मापेक्षा स्वतंत्र तत्त्व होत असल्यामुळे ' प्राण ब्रह्मरूप आहे ' असें म्हणता येणार नाही.

३ म्हणजे जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाचे मूलकारण जो आत्मा तो प्राणांनीं युक्त होत असें सांगण्याविषयी त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाही.

४ घट, पट वगैरे सर्व विकारापेक्षा पर जे अक्षर म्हणजे मायारूप तत्त्व त्याहून.

५ ब्रह्मदेवरूपीं अवातर कारणासंबंधानें.

६ स्वतःचीं म्हणजे ब्रह्मदेवाचीं जीं कार्ये त्यांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांनीं युक्त ब्रह्मदेव होता असें सांगितलें आहे असें समजावें. ब्रह्मदेवाच्या देखील उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण होते असें सांगितलें आहे असें समजू नये.

७ श्रुतीमध्ये जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जे ऋषी होते ते कोणते ? असा प्रश्न करून ' ते प्राण होत ' असें उत्तर दिलें आहे. त्यावरून प्राण हे जगाचें कारण असावे असें सिद्ध होतें. आतां, हें श्रुतीमध्ये सांगितलेलें प्राणाचें अस्तित्व ब्रह्मदेवाच्या संबंधानें सांगितलें आहे असें म्हणता येत नाही; कारण ब्रह्मदेव हा परमात्म्याचा विकार असल्यामुळे तो इतर वस्तूचें कारण होऊं शकणार नाही अशी जी शंका येते, तिच्या निरसनार्थ हें कारण दिलें आहे.

८ लोकांमध्ये सुद्धा मृत्तिका, घट वगैरे वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव असतो हें प्रसिद्ध आहे.

पूर्वी आकाशाच्या अधिकारामध्ये जरी (ब्र. सू. २।१।३) असेंच सूत्र आहे, तरी ते सूत्र पूर्वपक्षाच्या मताचे असल्यामुळे '(आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति) गौण आहे; कारण, (आकाशाची उत्पत्ति) संभवत नाही' असे त्याचे व्याख्यान केले; व प्रतिज्ञेची हानि होईल हे कारण दाखवून तेथे सिद्धांत सांगितला. परंतु येथे तेच सूत्र सिद्धात्याच्या मताचे असल्यामुळे '(प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति) गौण असण्याचा संभव नाही' असे व्याख्यान केले आहे. आतां, जे लोक त्या (मार्गाल सूत्रा—) च्या धोरणाने येथे देखील 'प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे; कारण, प्राणांची उत्पत्ति संभवत नाही' असे व्याख्यान करतात, त्यांनी 'प्रतिज्ञेची हानि होते' या गोष्टीचा विचार केला नाही असे म्हणावे लागते. (२)

तत्प्राक्श्रुतेश्च ॥ ३ ॥

३ ते (उत्पत्तिवाचक क्रियापद) श्रुतीमध्ये पूर्वी

घातले आहे म्हणूनही (प्राण उत्पन्न होतात

असे सिद्ध होतें). (१)

आणखी ह्या कारणास्तवही 'आकाश चैरैप्रमाणेच प्राण उत्पन्न होतात' असे सांगणारी श्रुति देखील मुख्यच होय:—'ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो' (मुं. २।१।३) ह्या श्रुतीमध्ये 'उत्पन्न होतो' हे जे एक उत्पत्तिवाचक क्रियापद प्राणाच्या संबंधाने पूर्वी घातले आहे, त्याचाच पुढे आकाश चैरैशी संबंध होत आहे. आतां 'आकाश चैरैची उत्पत्ति मुख्य आहे' असे पूर्वी स्थापित केलेच आहे. तेव्हा त्याप्रमाणेच 'प्राणांची देखील उत्पत्ति मुख्यच आहे' असे मानणे योग्य आहे. कारण, एकाच प्रकरणातील एकाच वाक्यामध्ये एकच वेळ उच्चारलेल्या शब्दाचा अनेकांशी संबंध

१ अ. २ पा. ३ सू. ३ आणि अ. २ पा. ४ सू. २ ही दोन्ही सूत्रे मूळ संस्कृतामध्ये सारसींच आहेत. 'गौण्यसंभवात्' असेंच सूत्र दोन्ही ठिकाणी केले आहे. परंतु पूर्वी 'गौणी, असंभवात्' अशी दोन पदे केली आहेत; आणि येथे 'गौण्यसंभवात्' हे 'गौणीचा असंभव' अशा अर्थाचे सामायिक एक पद घेऊन सूत्राचा अर्थ निराळाच केला आहे. हा फक्त का केला आहे याचे कारण या ग्रंथाने दाखविले आहे.

१० असे व्याख्यान केले तर 'प्राणांची उत्पत्ति होत नाही' हा सिद्धांत आहे असे मानाथे खगेल, कारण, हे सिद्धांत-सूत्र आहे. पण हा सिद्धांत मानल्या असता अर्थातच प्रतिज्ञेची हानि होते. कारण, प्राण उत्पन्न होत नसल्यामुळे आत्म्याचे ज्ञान शाले तरी प्राणाचे ज्ञान होणार नाही.

ज्ञाला असतां त्या शब्दाचा कांहीं ठिकाणीं मुख्य अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं गौण अर्थ आहे असे निश्चित करणें शक्य नाहीं. कारण, तसें मानलें तर वैरूप्य येईल. त्याप्रमाणेंच, 'त्यानें प्राण उत्पन्न केला, प्राणापासून श्रद्धा' (प्र. ६।४) ह्या श्रुतीमध्ये देखील 'उत्पन्न केला' हें जें क्रियापद प्राणाच्या संबंधानें घातलें आहे त्याचाच उत्पन्न होणाऱ्या अशा 'श्रद्धा' वगैरे पुढील वस्तूंशीं संबंध होत आहे. आतां ज्या श्रुतीमध्ये पुढें घातलेल्या उत्पत्तिवाचक क्रियापदाचा पूर्वीच्या वस्तूंशीं संबंध होतो, तेथें देखील हीच तऱ्हा समजावी. उदा०—'सर्व भूतें उत्पन्न होतात' (बृ. २।१।२०) ह्या श्रुतीमध्ये शेवटल्या वाक्यात घातलेल्या 'उत्पन्न होतात' ह्या क्रियापदाचा पूर्वीच्या वाक्यांत आलेल्या प्राण वगैरे वस्तूंनीं देखील संबंध होत आहे. (३)

तत्पूर्वकत्वाद्वाचः ॥ ४ ॥

४ वाणी (प्राण आणि मन हीं) त्या (भूतां-) पासून

उत्पन्न होतात (असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे).

म्हणून- (ही प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध

होतें). (१)

जरी 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छं. ६।२।३) ह्या प्रकरणांमध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाहीं, कारण, त्या श्रुतीमध्ये तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्या तीन भूतांचीच उत्पत्ति वर्णिली आहे; तरी ब्रह्मरूप कारणापासून उत्पन्न झालेलीं जीं तेज, उदक, आणि पृथ्वी हीं तीन भूतें त्यांपासून (क्रमानें) वाणी, प्राण, आणि मन हे तीन पदार्थ उत्पन्न होतात असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. आणि इतर प्राण हे त्या (वाणी वगैरे-) सारखेच आहेत; तेव्हा सर्वच प्राण ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. आतां,

१ (सू. ३) एकाच वाक्यामध्ये एकच शब्द मुख्यही आहे आणि गौणही आहे अशी त्या एकाच शब्दाचीं भिन्न भिन्न स्वरूपें (वैरूप्य) मानावीं लागतील.

२ तेव्हा जर श्रद्धा वगैरे पदार्थांची उत्पत्ति सरी होते, तर प्राणाचीही सरीच उत्पत्ति होते असें मानणें रास्त आहे.

३ तेव्हा या श्रुतीवरूनही 'प्राणांची उत्पत्ति सरी होते' असें सिद्ध होतें.

१ (सू. ४) मुख्य प्राण.

२ चक्षु वगैरे जीं इंद्रियें तीं इतर प्राण होत.

३ कारण, ज्याप्रमाणें वाणी वगैरे उपभोगाचीं साधनें आहेत, त्याप्रमाणेंच चक्षु वगैरे इतर प्राण देखील उपभोगाचीं साधनें आहेत. अथवा वाणी वगैरे हे प्राणच आहेत, आणि इतर प्राण देखील प्राणच आहेत. तेव्हा 'प्राणत्व' या धर्मानें वाणी वगैरेसारखेच इतर प्राण आहेत असे समजावें. (आ.)

वाणी, प्राण, आणि मन हीं तेज, उदक आणि पृथ्वी यांपासून उत्पन्न होतात हें तर (श्रुतीमध्ये) ह्याच प्रकरणांमध्ये सांगितलें आहे. उदा०—‘हे सोम्य ! मन हें अन्नमय आहे, प्राण हा उदकमय आहे, आणि वाणी ही तेजोमय आहे’ (छां. ६।५।४) आतां, जर हीं (वाणी, प्राण, आणि मन) अन्नमय वगैरे आहेत हें म्हणणे मुख्य रीतीनेंच घेतलें, तें त्याची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते, हें अर्थात् सिद्ध होतें. बरें, -जरी तें म्हणणें गौण रीतीनें घेतलें तरी देखील मन वगैरे पदार्थ ब्रह्माचीं कार्ये आहेत या गोष्टीचा विस्तार करण्याकरितांच श्रुतीमध्ये ‘मन वगैरे पदार्थ अन्नमय वगैरे आहेत’ ही गोष्ट सांगितली आहे असें समजतें. कारण, श्रुतीमध्ये जेथें ब्रह्मानें केलेली नामरूपाची व्यक्ति वर्णिली आहे, त्या प्रकरणांतच ही गोष्ट सांगितली आहे; शिवाय, ‘व्याख्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते’ (छां. ६।१।३) असा श्रुतीनें येथें उपक्रम केला आहे. तसेंच, उपसंहार देखील ‘हे सर्व हा आत्माच आहे’ (छां. ६।८।७) असाच केला आहे. शिवाय, ही गोष्ट इतर श्रुतींमध्येही प्रसिद्ध आहे. तेव्हा यावरूनही प्राण हे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. (४)

४ म्हणजे ‘मन हे खरोखरच अन्नाचा विकार आहे, प्राण हा खरोखरच जलाचा विकार आहे, आणि वाणी ही त्जोखरच तेजाचा विकार आहे’ असे घेतलें तर.

५ कारण, जर अन्न, जल आणि तेज हीं ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात, तर त्या अन्न वगैरेचे जे मन, प्राण आणि वाणी हे विकार ते देखील ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें अर्थांतच सिद्ध होतें.

६ मन हें खरोखर काहीं अन्नाचा विकार नव्हे; तर त्या मनाची स्थिति अन्नाच्या स्थितीवर अवलंबून असल्यामुळें त्या मनाला ‘अन्नमय’ असें श्रुतीमध्ये गौण रीतीनें म्हटलें आहे. त्याप्रमाणेंच ‘प्राण हा उदकमय आहे, आणि वाणी ही तेजोमय आहे’ ह्या श्रुतींचा अर्थ आहं असे घेतले तरी.

७ तात्पर्य—‘व्याख्या अन्न, उदक आणि तेज हीं ब्रह्माचीं कार्ये आहेत, त्याअर्थां त्या अन्न वगैरेच्या स्थितीवर व्याख्या स्थिती अवलंबून आहेत असे मन, प्राण आणि वाणी हीं देखील ब्रह्माचीं कार्ये आहेत’ ह्या अनुमानावरून मन वगैरे पदार्थ ब्रह्माचीं कार्येच आहेत असं सिद्ध होतें. तेव्हा हें सिद्ध करून दाखविण्याचाच या श्रुतीचा उद्देश आहे असे समजतें

८ तेव्हा, ह्या गोष्टींचा नामरूपाच्या उत्पत्तीशी संबंध लावल्याच पाहिजे. तो संबंध मागील ७ टीपेत सांगितल्याप्रमाणें श्रुतीचा उद्देश घेतला म्हणजे लावता येतो, म्हणून या श्रुतीचा तसाच उद्देश आहे असें सिद्ध होतें.

९ आता, व्याख्या ‘मन वगैरे ब्रह्माचीं कार्ये आहेत’ ही गोष्ट मानली तरच ह्या उपक्रमामध्ये केलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होते, आणि ‘हे सर्व हा आत्माच आहे’ हा उपसंहारही बरोबर लागतो, त्याअर्थां ‘मन वगैरे हे ब्रह्माचीं कार्ये आहेत’ ही गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्याचाच ‘मन हें अन्नमय आहे’ इत्यादि श्रुतींचा उद्देश आहे असें सिद्ध होतें.

१० ‘ह्या आत्म्यापासून प्राण, मन, सर्व इंद्रिये, आकाश, वायु, तेज, उदक आणि सर्वांना धारण करणारी पृथ्वी ही उत्पन्न होतात’ (मु. २।१।३) इत्यादि श्रुतीमध्ये.

[आता येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे या अधिकरणामध्ये पाचवे आणि सहावे अशीं दोन सूत्रे आहेत या अधिकरणामध्ये मुख्य प्राण सोडून बाकीच्या प्राणांच्या सव्येविषयी विचार केला आहे सारांश — (सू. ५) दोन श्रोत्र, दोन चक्षू, दोन प्राण, वाणी, पाय, उपस्थ, बुद्धि, मन, नाभि, रसना, त्वचा, हात, पाय, हृदय, आणि अहंकार या सर्व प्राणांच्या सव्यसंबंधाने श्रुतीचा परस्पर विरोध येतो कारण, श्रुतीमध्ये काहीं ठिकाणी या प्राणांपैकीं सातच प्राण सांगितले आहेत तसेंच काहीं ठिकाणीं आठ, काहीं ठिकाणीं नऊ असे तेरापर्यंत सांगितलेले आढळतात. आता, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी यापैकीं कोणता तरी एक निश्चय केला पाहिजे त्याअर्थी थोडक्यात पहिले सातच प्राण मानावे, आणि ' बाकीचे ज प्राण आहेत ते स्वतः प्राण नव्हेत, तर त्या सातांचेच व्यापार आहेत ' असें मानावें आता, मुद्दक उपनिषदामध्ये जें ' सात सात प्राण ' असें म्हटले आहे, त्याचा अर्थ ' प्रत्येक मनुष्याला सात प्राण आहेत ' असा समजावा. ' सात आणि सात मिळून चौदा प्राण आहेत ' असा समजू नये (सू. ६) आता येथें सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रोत्र, चक्षू, आणि प्राण हे दोन दोन मानण्याचें काहीं कारण नाही शिवाय हात व पाय हे प्राण पूर्वपक्ष्यानें मानलेल्या पहिल्या सात प्राणापेक्षा विजतीय असल्यामुळे त्यापैकीं कोणाचेही ते व्यापार होऊ शकत नाहीत तेव्हा ' पाच शानेंद्रियें, पाच कर्मेंद्रियें, आणि मन ' असे अकरा प्राण मानले पाहिजेत ' बुद्धि आणि अहंकार हे मात्र मनाचे व्यापार आहेत ' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होतें आता ' नाभि ह एक छिद्र आहे ' एवढ्याच अभिप्रायानें त्याची श्रुतीमध्ये एका ठिकाणीं प्राणामध्ये गणना केली आहे वास्तविक रीतीनें नाभीला प्राण म्हणण्याचें काहीं कारण नाही तात्पर्य, ' प्राण अकरा आहेत ' हे सिद्ध झाले]

हे अधिकरण भाष्यकारांनीं अन्य तऱ्हेनेही लाविले आहे त्याचा सारांश — (सू. ५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्राण हे सातच आहेत कारण, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये प्राणोक्तमणाच्या वेळीं मुख्य प्राणांच्या मागून सातच प्राणांचें उल्लेखन सांगितलें आहे आता, जरी ' विज्ञान ' म्हणून आठवा प्राण तेथें सांगितलेला उपलब्ध होतो, तरी तो मनाचाच एक प्रकारचा व्यापार असल्यामुळे त्याची सातांमध्येच गणना होत आहे (सू. ६) सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, बृहदारण्यकामध्येच तिघन्या अध्यायात सात प्राणांनून निराळे असे हात वगैरे इतर प्राण सांगितले आहेत एका ठिकाणीं तर त्याच अध्यायात ' अकरा प्राण आहेत ' असे स्पष्टच सांगितलें आहे तेव्हा एकंदर प्राण अकरा आहेत हें सिद्ध झालें]

सप्त गतेर्विशोपितत्वाच्च ॥ ५ ॥

५ (प्राण) सात आहेत, कारण (तितकेच श्रुतीवरून)

समजतात शिराय, (त्या अर्थाचेंच) विशेषणही

दिलें आहे. (२)

प्राणांच्या उत्पत्तीविषयी जो श्रुतीचा (परस्पर-) विरोध येत होता त्याचा परिहार (येथपर्यंत) केला. आता (त्या प्राणांच्या) सव्येविषयी (जो विरोध येतो त्याचा) परिहार कर्तव्य आहे. त्यापैकीं मुख्य प्राणाविषयी विचार (सूत्रकार) पुढें

कारणार आहेत. पणुं, सध्यां इतर प्राण किती आहेत याचा (सूत्रकार) निश्चय करित आहेत. श्रुतीचा परस्पर-विरोध येत असल्यामुळे येथे संशय उत्पन्न होतो:— कांहीं ठिकाणी (श्रुतीमध्ये) सात प्राण सांगितले आहेत. उदा०—‘त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात’ (मुं. २।१।८). कांहीं ठिकाणी आठ प्राण ‘ग्रह’ या रूपाने सांगितले आहेत. उदा०—‘आठ ग्रह आहेत, आठ ऐतिग्रह आहेत’ (वृ. ३।२।१). कांहीं ठिकाणी नऊ (सांगितले आहेत). उदा०—‘मस्तकामध्ये सात प्राण आहेत आणि खाली दोन आहेत’ (तै. सं. ५।३।२।५). कांहीं ठिकाणी दहा (सांगितले आहेत), उदा०—‘पुरुषाच्या ठिकाणी नऊ प्राण आहेत आणि नाभि ही दहावी आहे’ (तै. सं. ७।५।१२). कांहीं ठिकाणी अकरा (सांगितले आहेत). उदा०—‘पुरुषाच्या ठिकाणी हे दहा आहेत आणि आत्मा हा अकरावा आहे’ (वृ. ३।९।४). कांहीं ठिकाणी म्हणजे ‘सर्व स्पर्शांचे स्वप्ना हे एक स्थान आहे’ (वृ. २।४।११) इत्यादि ठिकाणी बारा (प्राण सांगितले आहेत) (तसेंच) कांहीं ठिकाणी म्हणजे ‘चक्षुरिंद्रिय आणि पाहण्यास योग्य पदार्थ’ (प्र. ४।८) ह्या ठिकाणी तेरा (प्राण सांगितले आहेत). याप्रमाणे प्राणांच्या इयत्तेविषयी श्रुती परस्पर विरुद्ध आहेत.

२ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, प्राण (ही पाच कर्मेन्द्रिये) व वाणी आणि मन हे सात पदार्थ सात प्राण होत.

३ बरील सात पदार्थ आणि हात असे मिळून आठ प्राण होत.

४ हे आठ प्राण (म्ह. इन्द्रिये) जीवात्म्याचे ग्रहण करतात म्हणजे जीवात्म्याला संसारबंधामध्ये पाडतात, म्हणून ह्यांना ‘ग्रह’ असे म्हटले आहे.

५ आठ प्राण हे जरी जीवात्म्याला संसारबंधामध्ये पाडतात, तरी ते त्याचे करणे शब्द, स्पर्श वगैरे विषयांच्या जोरावर आहे. कारण, विषयच जर मुळीं अस्तित्वात नसतील, तर नुसत्या त्या आठ प्राणांच्या (म्हणजे इन्द्रियांच्या) हातून काहीच होणार नाही. म्हणून त्या आठ प्राणांचे (म्हणजे इन्द्रियांचे) जे आठ विषय त्यांना ‘अतिग्रह’ (ग्रहाच्या पलीकडेचे म्हणजे ग्रहापेक्षा श्रेष्ठ) असे म्हटले आहे.

६ दोन श्रोत्रे, दोन चक्षू, दोन नासिका, आणि वाणी हे चार सात पदार्थ ते ‘मस्तकातील सात प्राण’; आणि पाय, आणि उपस्थ हे खालचे दोन प्राण; मिळून नऊ प्राण होतात.

७ पुरुषाच्या शरीराच्या ठिकाणी.

८ पूर्वी सांगितलेले नऊ प्राण आणि नाभि दहावी मिळून दहा प्राण होतात.

९ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा आणि प्राण (ही पाच कर्मेन्द्रिये) आणि वाक्, वाणी, पाद, पाय आणि उपस्थ (ही पाच कर्मेन्द्रिये) मिळून दहा प्राण आणि आत्मा (म्हणजे मन) असे एकंदर अकरा प्राण होतात.

१० पाच कर्मेन्द्रिये, पाच कर्मेन्द्रिये, मन आणि बुद्धि असे बारा प्राण या ठिकाणी सांगितले आहेत.

११ वर सांगितलेले बारा प्राण आणि अहंकार असे तेरा प्राण ह्या ठिकाणी सांगितले आहेत. १

मग आतां तुजें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:— माझें म्हणणें असें आहे कीं) प्राण हे सातच आहेत, कशावरून ? (तितकेच श्रुतीवरून) समजतात यावरून. ' त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।८) इत्यादि श्रुतीवरून तितक्याचेंच ज्ञान होतें. शिवाय, ' मस्तकामध्ये सात प्राण आहेत ' (तै. सं. ५।१।७।१) ह्या ठिकाणीं ह्या (प्राणां—) ना (सात असें) विशेषणही दिलें आहे. शंका:— ' गुहेमध्ये असणारे असे सात प्राण (आपआपल्या ठिकाणीं) स्थापित केले आहेत ' (मुं. २।१।८) ह्या श्रुतीमध्ये (सात या संख्येची) वीप्सा केली आहे. त्यावरून प्राण हे सातापेक्षा अधिक आहेत असें समजतें. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण, ' पुरुष हे भिन्न भिन्न आहेत ' या गोष्टीला अनुलक्षून ही वीप्सा केली आहे; म्हणजे प्रत्येक पुरुषाला सात सात प्राण आहेत असा ह्या वीप्सेचा अभिप्राय आहे. ' (प्राणरूपीं) तत्त्वांचे भिन्न आहेत, म्हणजे निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणांच्या साताच्या दोन जोड्या आहेत ' असा त्या वीप्सेचा अभिप्राय नाही. शंका:— प्राणाची आठ वगैरे संख्या देखील श्रुतीमध्ये सांगितलेली वर दाखविलीच आहे. तेव्हां प्राण हे सातच कसे असतील ? उत्तर:— दाखविली आहे खरी; पण (श्रुतींचा परस्पर-) विरोध येत असल्यामुळे (त्या संख्यापैकीं) कोणती तरी एक संख्या प्राणांची आहे असें ठरविले पाहिजे. आतां ' कल्पना करणें ती थोडक्यांचीच करावी ' या नियमाला अनुसरून सात हीच संख्या प्राणांची आहे असें मी ठरवितो; आणि श्रुतीमध्ये ज्या (प्राणांच्या) अन्य संख्या सांगितल्या आहेत त्या प्राजाच्या भिन्न भिन्न वृत्तींना अनुलक्षून सांगितल्या आहेत असें मी मानतो. (५)

ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् ॥ ६ ॥

६ परंतु हात वगैरे (ज्यास्त प्राण सांगितले) आहेत.

१२ शरीररूपी गुहेमध्ये.

१३ श्रुतीमध्ये ' सात सात ' असें जे दोनदा म्हटलें आहे त्याला ' वीप्सा ' (द्विरुक्ति) म्हणतात. यावरून ' सात दोनी चवदा ' प्राण होतात असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१४ दोन श्रोत्रे, दोन चक्षू, दोन नासिका, आणि वाणी हे जे मस्तकातील सात प्राण तेच खरे प्राण होत. बाकीचे जे प्राण श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत, ते ह्या सात प्राणांचेच भिन्न भिन्न प्रकारचे व्यापार आहेत अशा अभिप्रायानें सांगितले आहेत. पण वास्तविक सातापेक्षा अधिक प्राण नाहीत असें पूर्वपक्षी मानीत आहे. आतां इतर प्राण हे सातांचेच व्यापार आहेत असें म्हणतां येतें किंवा नाही हें पुढील सूत्रामध्ये स्पष्ट होईल.

(तेव्हां ज्याअर्थी असे) निश्चित होतें, त्याअर्थी
तशी (कल्पना करूं) नये. (२)

‘ हात हा ग्रह आहे, त्याचें कर्मरूप अतिग्रहानें ग्रहण केलें आहे; कारण, हातांनीं (मनुष्य) कर्म करतो ’ (वृ. ३।२।८) इत्यादि श्रुतीमध्ये साताहून अधिक असे निराळेच हात वगैरे प्राण सांगितले आहेत. यावरून प्राणांची साताहून अधिक संख्या आहे असे निश्चित होतें. तेव्हां सात या संख्येचा साताहून ज्यास्त संख्येमध्ये अंतर्भाव होत असल्यामुळे ‘ प्राण सात आहेत ’ असे जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तेंही जुळतें. आतां कमी संख्या आणि अधिक संख्या यांचा विरोध आला असतां त्या दोहोंपैकी अधिक संख्या ग्राह्य आहे. कारण, अधिक संख्येमध्ये कमी संख्येचा अन्तर्भाव होतो; पण कमी संख्येमध्ये अधिक संख्येचा अंतर्भाव होत नाही. तेव्हां ‘ कल्पना करणें ती थोडक्यांचीच करावी ’ या नियमाला अनुसरून तशी कल्पना करूं नये; म्हणजे ‘ सातच प्राण असतील ’ अशी कल्पना करूं नये; तर पुढील सव्येला अनुसरून ते प्राण अकराच असतील (अशी कल्पना करावी). याच गोष्टीला अनुसरून ‘ पुरुषाच्या ठिकाणीं हे दहा प्राण आहेत, आणि आत्मा हा अकरावा आहे ’ (वृ. ३।१।४) ही धृति वर दाखल केली आहे. ह्या श्रुतीमध्ये ‘ आत्मा ’ या शब्दानें ‘ अंतःकरण ’ घेतलें पाहिजे. कारण, (मागून) साधनांचें प्रकरण चाळूं शालें आहे. शंकाः— अकराहून अधिक अशा वारा आणि तेरा या संख्यासुद्धां (श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या वर) दाखविल्याच आहेत. (उत्तरः—) दाखविल्या आहेत खऱ्या, पण अकरा कार्यवर्गाहून अधिक काय-वर्गच नाही, कीं ज्याकरितां (अकराहून) अधिक असे साधन कल्पिलें जाईल. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध ह्या पांच विषयांचीं पांच प्रकारचीं ज्ञानें आहेत; त्याकरितां पांच ज्ञानेन्द्रिये^३ आहेत. तसेंच, भाषण करणें, ग्रहण करणें, संचार करणें त्याग करणें, आणि रतिसुख घेणें असे कर्मांचे पांच प्रकार आहेत; त्याकरितां पांच कर्मेन्द्रिये आहेत. आणि ज्याचे सर्व पदार्थ विषय आहेत, आणि जें तिन्हीं कालीं असेतें; असें

१ उदा०ः— शंभरामध्ये पन्नासाचा अंतर्भाव होतो, पण पन्नासामध्ये शंभराचा अंतर्भाव होत नाही. यालाच ‘ शते पंचाशत् ’ न्याय म्हणतात.

२ तेव्हा या साधनाच्या प्रकरणामध्ये ‘ आत्मा ’ या शब्दाचा साधन असें जें मन तोच अर्थ घेणें बरोबर आहे.

३ ओन, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, आणि घ्राण हीं पांच ज्ञानेन्द्रिये होत

४ वाक्, पाणि, पाद, पायु आणि उपस्थ हीं पांच कर्मेन्द्रिये होत.

५ ज्याप्रमाणें वर सांगितलेल्या पाच ज्ञानेन्द्रियांना शब्द, स्पर्श, वगैरे विषयांपैकीं एकेकच विषयाचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें मनाला एकच विषयाचें ज्ञान होतें असें नाही; तर त्या शब्द, स्पर्श

जें मनरूपी इन्द्रिय आहे तें एकच आहे व त्याच्या अनेक वृत्ती आहेत. त्या भिन्न भिन्न वृत्तींमुळे मन हें वास्तविक एक असूनही तें मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त ह्या चार नांवांनीं भिन्न भिन्न असल्यासारखे निर्दिष्ट केले जातें. या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीनें मनाच्या 'काम' वगैरे अनेक प्रकारच्या वृत्तींचा उपक्रम करून पुढें 'हें सर्व मनच आहे' (वृ. १।५।३) असें सांगितलें आहे. शिवाय, - मस्तकामध्ये सातच प्राण आहेत असें मानणाऱ्या (तु-) ला (देखील) 'चारच प्राण आहेत' असें मानावें लागेल. कारण, प्राण हे वास्तविक चारच असून फक्त त्यांचीं भिन्न भिन्न स्थाने असल्यामुळे ते, दोन कर्ण, दोन नेत्र, दोन नासिका आणि एक वाणी असे सात गणले जातात. वरें, (हात वगैरे) इतर प्राण हे तेवढ्या (सातां-) च्या भिन्न भिन्न वृत्ती आहेत असेही म्हणतां येत नाही. कारण, हात वगैरे प्राणांच्या वृत्ती (वरील सात प्राणांच्या वृत्तींहून) अत्यंत विजातीय आहेत. तसेंच, 'पुरुषाच्या ठिकाणी नऊ प्राण आहेत आणि नाभि ही दहावी आहे' (तै. सं. ७।५।१२) ह्या श्रुतीमध्ये सुद्धां

वगैरे सर्व विषयाचें ज्ञान होण्याला मन उपयोगी पडतें, म्हणून मनाचे सर्व पदार्थ विषय होतात. तसेंच, इतर इन्द्रियाचे विषय त्या इन्द्रियाचा व्यापार होतेवेळीं प्रत्यक्ष असावे लागतात; पण मनाचे विषय मनाचा व्यापार होतेवेळीं प्रत्यक्ष असावे लागत नाहीत. भूतकालच्या वस्तूचें देखील मनाला ज्ञान होतें व भविष्यकालच्या वस्तूचें देखील मनाला ज्ञान होतें. याकरिता त्या दहा इन्द्रियापेक्षा निराळे असें अकरावे मन मानलेच पाहिजे.

६ संशय घेणे, निश्चय करणे, गर्विष्ठ होणे, आणि स्मरण करणे असे त्या मनाचे चार व्यापार (वृत्ती) आहेत.

७ ह्या वृत्ती मागे भाष्यामध्ये सांगितल्या आहेत.

८ एक श्रोत्र, एक चक्षु, एक नासिका, आणि एक वाणी असे चार प्राण.

९ 'ग्रहण करणे' वगैरे व्यापार.

१० 'अवर्ण करणे' वगैरे व्यापाराहून.

११ तेव्हा 'ग्रहण करणे' वगैरे व्यापार हे मस्तकातील सात प्राणांपैकींच कोणाचे तरी असतील असे जें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे तें बरोबर नाही. शिवाय, तें मत गृहीत धरले असता 'ग्रहण करणे' वगैरे व्यापार जर श्रोत्रेन्द्रियाचे मानले तर बहिःस्था मनुष्याला श्रोत्रेन्द्रिय नसल्यामुळे त्याला कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण करता येणार नाही; व जर चक्षुरिन्द्रियाचे मानले तर अंधळ्याला कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण करता येणार नाही, इत्यादि दोष येतील. एकंदरीत, हात वगैरे हे ह्या सातापेक्षा निराळेच प्राण आहेत असें मानले पाहिजे हें सिद्ध होतें.

१२ आता 'अकरा प्राण आहेत' हेच जर खरें असेल, तर 'दहा प्राण आहेत' असें सामान्यी धृति जी पूर्वी दाखल केली आहे ती लागणार नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

‘शरीराची दहा छिद्रे आहेत’ अशा अभिप्रायानेंच दहा प्राण सांगितले आहेत, ‘प्राण ह्या तत्त्वाचेच (दहा) भेद आहेत’ अशा अभिप्रायानें सांगितले नाहीत. कारण, त्या श्रुतीमध्ये ‘नाभि ही दहावी आहे’ असें म्हटलें आहे. आतां ‘नाभि या नांवाचा एखादा प्राण आहे’ असें कोठेही प्रसिद्ध नाही; तर ‘नाभि’ सुद्धां मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें स्थान आहे. म्हणूनच ‘नाभि ही दहावी आहे’ असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे. आतां कांहीं ठिकाणीं उपासनेकरितां कांहीं प्राणांची गणना केली आहे, कांहीं ठिकाणीं त्यांचें स्वरूप दाखवायें एवढ्याकरितां कांहीं प्राणांची गणना केली आहे, याप्रमाणें प्राणांची इयत्ता (श्रुतीमध्ये) अनेक तऱ्हांनीं सांगितली असल्यामुळें ती कोणत्या ठिकाणीं कोणत्या अभिप्रायानें सांगितली आहे हें सूक्ष्म रीतीनें आपल्याला पाहिलें पाहिजे. पण कार्यवर्गाच्या अनुरोधानें पाहिलें असतां प्राणांची जी अकरा संख्या सांगितली आहे तीच प्रमाण होय हें सिद्ध आहे.

ही दोन सूत्रे पुढील दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतात:—

(सू. ५). (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) प्राण हे सातच असावे. कारण, ‘ तो (जीवात्मा शरीरांतून) गेला म्हणजे त्याच्या मागोमाग (मुख्य) प्राण जातो आणि ते (मुख्य) प्राण गेला म्हणजे त्याच्या मागून (इतर) सर्व प्राण जातात ’ (बृ. ४।१।२.)

१३ श्रुतीमध्ये जें काहीं ठिकाणीं ‘ बुद्धि ’ हा चारावा प्राण आहे आणि ‘ अहंकार ’ हा तिसरा प्राण आहे असें सांगितलें आहे त्याचा उद्देश इतकाच कीं बुद्धि व अहंकार हे काय आहेत ते समजून त्याची उपासना करता यावी. परंतु ‘ बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षा निराळेच प्राण आहेत ’ असे सांगण्याचा त्या श्रुतीचा उद्देश नाही. कारण, बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षा निराळे नाहीत. जर ते निराळे असते, तर व्याप्रमाणें चक्षुरिंद्रियापेक्षा श्रोत्रेन्द्रिय निराळें असल्यामुळें अंधश्रवण मनुष्याला चक्षुरिंद्रिय नसतही श्रोत्रेन्द्रियाचा ‘ श्रवण करणे ’ हा व्यापार करता येतो, त्याप्रमाणें स्नायु वगैरेंमध्ये मन नसताना बुद्धीचा ‘ निश्चय करणे ’ हा व्यापार किंवा अहंकाराचा ‘ गर्विष्ठ होणे ’ हा व्यापार झाला असता, परंतु ज्याअर्थी असा अनुभव एक वेळ मुद्दा येत नाही, त्याअर्थी ‘ निश्चय करणे ’ आणि ‘ गर्विष्ठ होणे ’ हे मनाचेच व्यापार आहेत, व बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षा निराळे नव्हेत असें सिद्ध होत.

१४ ‘ सात प्राण आहेत, ’ ‘ आठ प्राण आहेत ’ इत्यादि ज्या श्रुतीमध्ये अकरा प्राणापेक्षा कमी प्राण सांगितले आहेत, त्या श्रुतीमध्ये ‘ लोकाना प्राणांची माहिती व्हावी म्हणून उदाहरणार्थ काहीं प्राण घेऊन त्याचें स्वरूप दाखविलें आहे. परंतु त्या श्रुतीवरून तितकेंच प्राण आहेत असा निश्चय करता येत नाही. कारण, तसा निश्चय केला तर त्या श्रुती परस्पर-विरुद्ध होतील

१५ पाचवें आणि सहावें हीं दोन सूत्रे.

ह्या श्रुतीमध्ये सातांचीच गति^{१६} (म्हणजे जाणें ही क्रिया) सांगितली आहे. शंका:— ह्या श्रुतीमध्ये ‘ सर्व ’ या शब्दाचा पाठ आहे; तेव्हां ‘ सातांचीच गति सांगितली आहे ’ अशी प्रतिज्ञा कशी करतां येते ? (ह्यावर पूर्वपक्षी) म्हणतो:— (पूर्वी प्राणांचे सातच) विशेष प्रकार सांगितले आहेत म्हणून (ही प्रतिज्ञा करतां येते). ‘ ज्या वेळीं हा चक्षुरिंद्रियांतील पुरुष माघारा फिरतो, (त्या वेळीं ह्या जीवात्म्याला) रूपाचें ज्ञान होतं नाहीं ’ (वृ. ४।४।१); ‘ (जीव हा परमात्म्याशीं) एकवट होतो (म्हणून तो कांहीं) पाहत नाहीं असें म्हणतात ’ (वृ. ४।४।२) इत्यादि श्रुतींमध्ये जी गणना केली आहे तिच्यावरून चक्षूला आरंभ करून तो त्वचेपर्यंत प्राणांचे सातच विशेष प्रकार सांगितले आहेत, व ते सातच येथें प्रकृत आहेत असें समजतें. श्रुतींतील ‘ सर्व ’ हा शब्द प्रकृत अर्थालाच अनुलभून आहे. ज्याप्रमाणे ‘ सर्व ब्राह्मणांना जेवूं घालवें ’ असें म्हटलें असतां जे ब्राह्मण प्रकृत असतील म्हणजे दोलाविले असतील त्यांचेंच ‘ सर्व ’ या शब्दानें ग्रहण होतें, इतरांचें होत नाहीं; त्याप्रमाणें येथें देखील जे सात प्राण प्रकृत आहेत त्यांचेंच ‘ सर्व ’ या शब्दानें ग्रहण होते, इतरांचें होत नाहीं. शंका:— ह्या श्रुतीमध्ये ‘ विज्ञान ’ हें आठवें गणलें आहे. मग ‘ येथे सातांचीच गणना केली आहे ’ असें कसें म्हणतोस ? उत्तर:— हा दोष येत नाहीं. कारण, मन आणि विज्ञान हीं दोन भिन्न तत्त्वे नाहींत. जरी वृत्ती भिन्न भिन्न आहेत तरी तत्त्वे सातच आहेत असें म्हणतां येतें. एकंदरीत प्राण हे सातच आहेत (असें सिद्ध झालें).

(सू. ६) या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— ‘ हात हा ग्रह आहे ’ (वृ. ३।२।८) इत्यादि श्रुतींवरून साताहून अधिक असे हात वगैरे निराळेच प्राण आहेत असें समजतें.

१६ मूळ संस्कृत सूत्रामध्ये ‘ गति ’ असा शब्द आहे त्याचा ‘ जाणणे ’ असा अर्थ पूर्वी घेतला होता. येथें त्याचा ‘ ज्ञान ’ असा अर्थ घेतला आहे. तात्पर्य— जे चक्षु वगैरे सात प्राण जीवात्म्याच्या चरोवर निघून जातात, तेच पुढल्या जन्मामध्ये जीवाच्या भोगाचीं साधनं होत असल्यामुळे खरे प्राण आहेत. पण हात, पाय वगैरे जीवाचरोवर निघून जात नसल्यामुळे त्यांना ‘ प्राण ’ म्हणता येत नाहीं असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१७ चक्षुरिंद्रियाचा अभिमान बाळगणारी सूर्य ही देवता आहे; व तीच देवता अंशरूपानें चक्षुरिंद्रियामध्ये प्रविष्ट झाली आहे. आता ज्या वेळीं जीवाचें शरीरापासून उज्जमण होते, त्या वेळीं तो अंशरूपी पुरुष चक्षुरिंद्रियातून माघारा फिरतो, आणि मूळच्या ठिकाणीं म्हणजे सूर्यामध्ये प्रविष्ट होतो म्हणून त्या वेळीं (म्हणजे मरणसमयीं) जीवात्म्याला रूपाचें ज्ञान होत नाहीं.

१८ चक्षु, प्राण, वाणी, बिम्बा, श्रोत्र, मन, आणि त्वचा हे सात प्रकार सांगितले आहेत.

१९ बुद्धि.

२० मागील टीप ६ आणि १३ पहा.

ग्रहे म्हणजे बंधन होय, कारण, ह्या ग्रह नांवाच्या बंधनानें जीवात्म्याचें ग्रहण होतें म्हणजे बंधन होतें. आतां, त्या जीवात्म्याचें (ह्या) एकाच शरीरामध्ये बंधन होतें असें नाहीं. कारण, बंधन हें इतर शरीरांमध्ये देखील सारखेंच आहे. तेव्हां ह्या ग्रह नांवाच्या बंधनाचा इतर शरीरांमध्ये सुद्धा संचार आहे असें अर्थातच सांगितल्यासारखें होतें.^{२१} या गोष्टीला अनुसरूनच “ तो (जीवात्मा) ‘ पुर्यष्टेक ’ नांवाच्या प्राण वगैरे चिन्हांनीं युक्त होतो, त्या (पुर्यष्टका-) नें (जीव) बद्ध झाला म्हणजे त्याला बंध प्राप्त होतो, आणि त्यानें मुक्त झाला म्हणजे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो ” ही स्मृति ‘ मोक्ष प्राप्त होण्यापूर्वी (जीवात्म्याचा) ग्रह नांवाच्या बंधनाशीं वियोग होत नाही ’ असें दाखविते. शिवाय, आष्वर्षण श्रुतीमध्ये ज्या ठिकाणीं ‘ चक्षुरिन्द्रिय आणि पाहण्यास योग्य पदार्थ ’ (प्र. ४।८) अशीं विषय आणि इन्द्रियें सांगितली आहेत तेथें ‘ हात- आणि ग्रहण करण्यास योग्य पदार्थ, उपस्थ आणि रतिसुख घेण्यास योग्य पदार्थ, पाय आणि त्याग करण्यास योग्य पदार्थ, पाय आणि गमन करण्यास योग्य पदार्थ ’ (प्र. ४।८) याप्रमाणें (चक्षु वगैरे इन्द्रियां-) सारखीच हात वगैरे इन्द्रियें विषयांसहवर्तमान सांगितली आहेत. तसेंच, ‘ पुरुषामध्ये हे दहा प्राण आहेत आणि आत्मा हा अमरावा आहे, ते जेव्हां ह्या मर्त्य शरीरांतून जातात, तेव्हां ते (प्राण्यांना) खडबितात ’ (बृ. ३।१।४) ही श्रुति देखील ‘ (जीवावरोवर) अकरा प्राणांचें उत्क्रमण होतें ’ असें दाखविते. ‘ प्राण ’ या शब्दाशीं संबद्ध झालेला ‘ सर्व ’ हा शब्द देखील सर्व प्राणांचें प्रतिपादन करतो. प्रकरणावरून त्याचा ‘ सातच प्राण ’ असा नियमित अर्थ करणें शक्य नाहीं. कारण, प्रकरणापेक्षां शब्द हा अधिक प्रबल आहे. ‘ सर्व ब्राह्मणांना जेऊं घालवें ’ या वाक्यामध्ये देखील

२१ आता, जीवाचें उत्क्रमण होतेवेळीं ज्याप्रमाणें चक्षु वगैरे प्राणांचें उत्क्रमण होतें, त्याप्रमाणें हात पाय वगैरेंचें उत्क्रमण होत नाही, म्हणून त्यांना ‘ प्राण ’ म्हणता येत नाही असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

२२ तेव्हा अर्थातच चक्षु वगैरेप्रमाणेंच हात, पाय वगैरेंचें देखील जीवावरोवर उत्क्रमण होतें असें सिद्ध होत अथवा मुळें त्यांनीं प्राणामध्ये गणना केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२३ तें पुर्यष्टक येणेंप्रमाणें — १ प्राण, अपान, न्यान, उदान, आणि समान हे पाच प्राण; २ सूक्ष्म पंचमहाभूत; ३ पाच ज्ञानेन्द्रिय; ४ पाच कर्मेन्द्रिय; ५ मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त असें चार प्रज्ञारचें अंतःकरण; ६ अविद्या; ७ काम; आणि ८ कर्म. ‘ पुर्यष्टक ’ म्हणजे (पुरि) शरीररूपी नगरामध्ये (अष्टक) प्राण वगैरे आठ पदार्थांचा समूह.

२४ तेव्हा चक्षु वगैरेप्रमाणें हात, पाय वगैरेचीही प्राणामध्ये गणना केली पाहिजे असें या श्रुतीवरून अर्थातच सिद्ध होतें.

२५ कारण, ‘ सर्व ’ या शब्दाची तशीच व्याक्ति आहे.

२६ हा विचार पूर्वमीमांसेमध्ये जैमिनीनें (अ. ३ पा. ३ सू. १३ मध्ये) केला आहे. त्याचें स्पष्टीकरण पुढें (अ. ३ पा. ३ सू. २५, ४४, ४९ मध्ये) होईल.

पृथ्वीवर असणाऱ्या सर्व ब्राह्मणांचें ग्रहण करणें हेंच न्याय्य आहे. कारण, 'सर्व' या शब्दाचें सामर्थ्यच तसें आहे. परंतु त्या सर्वांना भोजन घालणें शक्य नसल्यामुळे फक्त त्या ठिकाणीं जेवढे बोलाविले आहेत तेवढे ब्राह्मण 'सर्व' या शब्दाचा अर्थ म्हणून घेतले जातात. पण येथें 'सर्व' या शब्दाच्या अर्थाचा तसा संकोच करण्याला कांहींच कारण नाही. म्हणून येथें 'सर्व' या शब्दानें संपूर्ण प्राणांचें ग्रहण होतें. आतां (भुतीमध्ये कांहीं ठिकाणीं) जे सात प्राण सांगितले आहेत, ते फक्त त्यांचें स्वरूप दाखवायें एवढ्याकरितांच होय. तेव्हां भुतीवरून आणि कार्यावरून अकराच प्राण आहेत असें सिद्ध झालें. (६)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सातवें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ७) मुख्य प्राणाहून निराळे असे जे हे चक्षु वगैरे इतर प्राण ते सूक्ष्म आहेत म्हणजे ते इंद्रियगोचर होत नाहीत. कारण, प्राणोत्क्रमणाच्या वेळीं शरीरांतून बाहेर पडताना ते दृष्टीस पडत नाहीत. तसेच, ते प्राण मर्यादित आहेत; म्हणूनच भुतीमध्ये जे त्यांचें उत्क्रमण सांगितले आहे तें संभवतें. तसेच, 'ह्या प्राणरूप उपाधीच्या योगानेंच जीवात्म्याचें अणुत्व औपाधिक आहे' असें जें पहिल्या अधिकरणामध्ये सांगितलें आहे तेंही संभवते. आतां 'हे प्राण जरी विभू असले तरी त्यांचे व्यापार फक्त शरीरामध्येच होतात' असे मानावें तर असें मानून ह्याचे विभुत्व मानण्यात कांहींच अर्थ नाही. तात्पर्य, 'हे प्राण सूक्ष्म आहेत, आणि मर्यादित आहेत' असें सिद्ध झालें.]

अणवश्च ॥ ७ ॥

७ आणखी (प्राण हे) अणू आहेत. (३)

आतां (सूत्रकार) प्राणांचाच दुसरा एक व्यास्त स्वभाव सांगतातः— आणखी हे जे प्राण प्रकृत आहेत ते अणू आहेत असें समजावें. आतां, हे प्राण अणू आहेत म्हणजे ते सूक्ष्म असून त्यांना मर्यादित परिमाण आहे असें समजावें. ते परमाणूंसारखे आहेत असें समजू नये. कारण, (तसें मानलें असतां) सर्व शरीराला व्यापून होणाऱ्या कार्याची उपपत्ति होणार नाही. हे प्राण सूक्ष्म आहेत. जर ते स्थूल असते, तर जसा सर्प विळांतून बाहेर पडताना दृष्टीस पडतो, तसे ते प्राण मरणकाळीं शरीरांतून बाहेर पडताना मरणाच्या मनुष्याच्या जबळ असणाऱ्या लोकांना दृष्टीस पडले असते. तसेच, हे प्राण मर्यादित परिमाणाचे आहेत. जर ते सर्वव्यापी असतील, तर ज्या भुतीमध्ये (प्राणांचें) उत्क्रमण, गमन, आणि आगमन हीं सांगितली आहेत ती भुति विरुद्ध होईल. शिवाय,

१ ज्यांचें रूप दिसत नाही आणि ज्याचा स्पर्श कळत नाही असे.

२ मध्यम परिमाण.

३ फारण, जो पदार्थ सर्वव्यापी असतो त्याला इकडून तिकडे जातां येत नाही.

जीवात्म्याचें तद्गुणसारखे सिद्ध होणार नाहीं. आतां ' (प्राण) जरी सर्वव्यापी आहेत, तरी त्यांचा व्यापार शरीररूपी देशामध्येच होतो ' असे म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, त्या व्यापारालाच 'इंद्रिय' (प्राण) असे म्हणतां येतें. कारण, जें म्हणून ज्ञानाचें साधन असेल, मग तें साधन व्यापार असो किंवा दुसरे कांहीं असो, त्यालाच आम्हीं 'इंद्रिये' असे म्हणतो. तेव्हां फक्त नांवाविषयीच वाद उरला. तेव्हां 'इंद्रिये (प्राण) ही सर्वव्यापी आहेत' ही कल्पना व्यर्थ आहे; म्हणून प्राण हे सूक्ष्म आहेत आणि सर्वादि तारिमाणांचे आहेत असा आम्ही निश्चय करतो. (७)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला वारंम झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठवें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ८) मुख्य प्राण हा देखील इतर प्राणांप्रमाणे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो. जरी ' नासदाधीन ' सूक्ष्मधील एका संश्रामध्ये ' ब्रह्म हें प्रलयाच्या वेळीं श्वासोच्छ्वास करीत होतें ' असे सांगितलें आहे, त्यावरून मुख्यप्राण हा नित्य आहे असें भासतें, कारण श्वासोच्छ्वास करणें हें प्राणाचें कर्म आहे, तरी तें बरोबर नाहीं. कारण तेथेच ' वायूवाचून ' असे स्पष्ट म्हटलें आहे. शिवाय, मुंडक उपनिषदामध्ये आत्म्याला ' प्राणरहित ' असे विशेषण दिलें आहे. तेव्हां ' श्वासोच्छ्वास करीत होतें ' याचें तात्पर्य ' केवळ अस्तित्वांत होतें ' इतकेंच समजलें पाहिजे. एकंदरीत मुख्यप्राण उत्पन्न होतो, असे सिद्ध झालें.]

श्रेष्ठश्च ॥ ८ ॥

८ श्रेष्ठ देखील (उत्पन्न होतो). (४)

' मुख्य प्राण देखील इतर प्राणांप्रमाणे ब्रह्माचें कार्य आहे ' असा (येथें सूत्रकार) अतिदेश करतात. शंकाः— ' एकून एक सर्व प्राण ब्रह्माचीं कार्ये आहेत ' असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. उदा०— ' ब्रह्मापासून प्राण उत्पन्न होतो, आणि मन व सर्व इंद्रिये उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३) ह्या भुतीमध्ये इंद्रिय आणि मन यांची उत्पत्ति सांगून शिवाय प्राणांची उत्पत्ति पृथक् सांगितली आहे. तसेंच, ' त्यानें प्राण उत्पन्न केला '

४ बुद्धि कोरे उपाधी अणु असल्यामुळे त्याच्या योगानें जीवात्मा अणु नसूनही अणु असल्यासारखा वाटतो असें जें पूर्वी (अ. २ पा. ३ सू. २९ मध्ये) सांगितलें आहे, तें ' बुद्धि कोरे प्राण अणु आहेत ' असें न मानलें तर सिद्ध होणार नाहीं.

५ ज्ञानाचे साधनभूत जे पदार्थ ते अणू आहेत हा सिद्धांत येथें आम्हीं ठरविला आहे; तो तुलाही कबूलच आहे. कारण, तुझ्या मताप्रमाणें ज्ञानाचे साधनभूत जे इंद्रियाचे व्यापार ते फक्त शरीरामध्येच होत असल्यामुळे अणूच आहेत. फक्त मेद इतकाच कीं ज्ञानाचे साधनभूत जे पदार्थ त्यांना आम्ही इंद्रिय (प्राण) असे म्हणतो; आणि तें व्यापार म्हणतोच. याप्रमाणें फक्त नांवाविषयीच काय तो-तुमचा आमचा वाद उरला. मुद्रयाची गोष्ट कांहीं तुमची आमची भिन्न होत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

१ मुख्य प्राण.

(प्र. ६।४) इत्यादि श्रुतीही आहेत. तेव्हां येथे अतिदेश करण्याचे कारण काय ? (उत्तर:-) अधिक शंका दूर होण्याकारितां (अतिदेश केला आहे). कारण, ब्रह्म-प्रतिपादक जें 'नासदासीय' सूक्त आहे त्यामध्ये असा मंत्र आहे:- 'त्या (प्रलयाच्या) वेळीं मृत्यु नव्हता; अमृत नव्हते; रात्रीचे (आणि) दिवसाचे चिन्ह (सूर्य, चंद्र) नव्हते; आपल्या स्वतःच्या जोराने ते एकच वायूवाचून आसोच्छ्वास करीत होते, त्याहून दुसरे काहीच निराळे नव्हते' (ऋ. सं. ८।७।१७) ह्या श्रुतीमध्ये 'आसोच्छ्वास करीत होते' असे प्राणाचे कर्म सांगितले असल्यावरून जणू काय (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण होता असे सूचित होते. त्यावरून (कदाचित्) 'प्राण हा नित्यच आहे' अशी कोणाची बुद्धि होईल. ती ह्या अतिदेशाने (सूत्रकार) दूर करतात.

(जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणाचे अस्तित्व होते असे 'आसोच्छ्वास करीत होते' या शब्दावरूनही सूचित होत नाही. कारण, तेथे 'वायूवाचून' असे विशेषण दिले आहे. शिवाय, '(आत्मा) प्राण-रहित आहे, मन-रहित आहे, शुद्ध आहे' (मुं. २।१।२) ह्या श्रुतीमध्ये 'मूल-कारण हें प्राण' वगैरे सर्व विशेषप्रकारच्या धर्मांनी रहित आहे' असे दाखविले आहे. तेव्हां (जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी) कारणाचे अस्तित्व दाखविण्याकारिताच 'आसोच्छ्वास करीत होते' हा शब्द (श्रुतीमध्ये घातला) आहे. (सूत्रामध्ये) 'श्रेष्ठ' असे मुख्य प्राणाला उद्देशून म्हटले आहे. कारण, 'प्राण हा खरोखर ज्येष्ठ आहे आणि श्रेष्ठ आहे' (छां. ५।१।१) असा श्रुतीमध्ये निर्देश केला आहे. (मुह्ये) प्राण हा ज्येष्ठ आहे. कारण, धीर्यसिंचनकालापासून त्या (प्राणा-)चे

२ 'नासदासीत्' या शब्दाला आरंभ करून सांगितलेले जें सूक्त म्हणजे काही मंत्राचा समुदाय त्याला 'नासदासीय सूक्त' म्हणतात.

३ आणि प्राण हा तर एक विशेष प्रकारचा वायु आहे. तेव्हा अर्थातच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण नव्हता असे उलट सिद्ध होते.

४ 'आसोच्छ्वास करीत होते' ह्याचा अर्थ 'अस्तित्वात होते' असा घेऊन धृति लावावी. कारण 'आत्मा प्राणरहित आहे' असे इतर ठिकाणी सांगितले असल्यामुळे व येथेही 'वायूवाचून' असे सांगितले असल्यामुळे त्या वेळी 'आसोच्छ्वास करणे' हें मुख्य अर्थाने संभवत नाही असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

५ परील श्रुतीमध्ये जें 'प्राण ज्येष्ठ आहे' असे म्हटले आहे तें या ग्रंथाने भाष्यकार सिद्ध करून दाखवित आहेत. तात्पर्य— 'प्राण ज्येष्ठ आहे' ह्या धृतीवरून प्राण हा उत्पन्न होत नाही ही गोष्ट सिद्ध होते; कारण, मुख्य प्राण हा नित्य असल्यामुळे ज्येष्ठ आहे' असे जें पूर्वपक्षाने मत आहे तें योपर नाही असे या ग्रंथाने सुचविले आहे.

व्यापार होऊं लागतात. जर त्या वेळेपासून त्याचे व्यापार न होतील, तर योनीमध्ये सिंचन केलेल्या बीर्याचा पू होईल, किंवा गर्भ वाढीला लागणार नाही. आता, ओत्रेंद्रिय चौगैरेचे जे व्यापार होतात ते (त्या इन्द्रियांचीं) कर्णपाळी वगैरे निरनिराळीं स्थानें उत्पन्न झाल्यानंतरच होतात, म्हणून तीं इन्द्रिये ज्येष्ठ नव्हेत. तसेंच, (मुख्य-) प्राण श्रेष्ठही आहे. कारण, 'तुझ्या (म्हणजे मुख्यप्राणा-) वांचून (आम्हां इतर इन्द्रियांना) जगण्याचें खरोखर सामर्थ्य नाही' (बृ. ६।१।१३) ह्या श्रुतीवरून (त्या मुख्यप्राणाचे) गुण अधिक आहेत असे समजतें. (८)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नवव्या सूत्रापासून साराव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये प्राणाच्या स्वरूपाविषयी विचार केला आहे. सारांश— (सू. ९) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीवरून ' प्राण हा वायुरूप आहे ' असें समजतें. किंवा चक्षु वगैरे सर्व इन्द्रियांचा मिळून जो व्यापार तो प्राण असावा. कारण, इतर शास्त्रांमध्ये तसें सांगितलें आहे. सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीमध्ये जें प्राणाचें वायु-स्वरूप सांगितलें आहे तें विशेष प्रकारचें स्वरूप समजलें पाहिजे. ' प्राण हा सामान्य वायुस्वरूप आहे ' असें म्हणता येत नाही. कारण, उदास्य उपनिषदामध्ये त्याचा वायुपेशा निराळा उपदेश केला आहे. तसेंच इन्द्रियापेक्षाही प्राणाचा निराळा उपदेश केला आहे. तेव्हा ' प्राण हा इन्द्रियांचा व्यापार आहे ' असें म्हणता येत नाही. शिवाय, सर्व इन्द्रियांचा मिळून एक व्यापार संभवतच नाही. आता, एका जाळ्यात सापडलेले सर्व पक्षी मिळून जाळे हालवितात, हे तसें आहे. पण तसें येथें सर्व इन्द्रिये मिळून ' जीव धारण करणें ' हा एक व्यापार करतात असें मानण्याला प्रमाण नाही. शिवाय, हा व्यापार प्रत्येक इन्द्रियाच्या अवयव करणें वगैरे व्यापारापेक्षा अत्यंत विजातीय आहे. शिवाय, प्राण हा इन्द्रियांचा व्यापार मानला असता त्याला इन्द्रियापेक्षा श्रेष्ठत्व येणार नाही. (सू. १०) आता जरी प्राण हा सर्व इन्द्रियामध्ये श्रेष्ठ आहे, तरी त्याचें शरीरामध्ये जीवाप्रमाणें स्वातंत्र्य असत नाही कारण, चक्षु वगैरेप्रमाणें प्राण हा जीवरूपी राजाचा चाकरच आहे. आता, ' चक्षु वगैरे प्रजा आहेत आणि प्राण हा जीवाचा प्रधान आहे ' ही गोष्ट निराळी. (सू. ११). आता ज्याप्रमाणें चक्षु वगैरे जीवाच्या साधनाचे रूप वगैरे विषय आहेत त्याप्रमाणें ह्या प्राणरूप साधनाचा स्वतंत्र विषय नाही कारण, मुख्यप्राण हा इन्द्रिय नाही. म्हणजे त्याच्या अंगीं ज्ञान करून देण्याची शक्ति नाही तरी पण तो सर्व इन्द्रियामध्ये श्रेष्ठ आहेच कारण, त्यामुळेच ह्या शरीरामध्ये सर्व इन्द्रियांची स्थिति होत आहे; व ह्या शरीराचें रक्षणही त्यामुळेच होत आहे. बृहदारण्यकामध्येही असेंच सांगितलें आहे. (सू. १२) ज्याप्रमाणें शब्द वगैरे विषयांच्या सर्वघनैः मनाचे पाच व्यापार ओत्रेंद्रिय चौगैरेच्या द्वारांनीं होतात किंवा ज्याप्रमाणें मनाचे पाच व्यापार योगशास्त्रात सांगितले आहेत, त्याप्रमाणें श्रुतीमध्ये प्राणाचे प्राण, अयान वगैरे पाच व्यापार सांगितले आहेत. तेव्हा ' त्या व्यापाराच्या योगानेच तो प्राण जीवाच्या उपयोगी पडतो ' असें समजावें.]

६ श्रुतीमध्ये ' प्राण श्रेष्ठ आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितात.

७ नाणी वगैरे इतर इन्द्रियाना जराविण्याचें सामर्थ्य हे येथे गुण या शब्दानें ध्यावें.

न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् ॥ ९ ॥

९ (मुख्य प्राण हा) वायुरूपी किंवा क्रियारूपी नाही.

कारण (त्याचा) पृथक् उपदेश केला आहे. (५)

आतां ' त्या मुख्य प्राणाचें स्वरूप काय आहे ' या गोष्टीचा येथून (सूत्रकार) विचार करतात. (पूर्वपक्षी ' म्हणतो:—) श्रुतीवरून प्राण हा वायुरूपी आहे असें म्हणता येतें. कारण, श्रुती अशा आहेत:— ' जो प्राण तो वायु होय ' (वृ. ३।१।५); ' त्या हा वायूचे प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान असे पाच प्रकार आहेत ' अथवा इतर शास्त्रकारांच्या मताप्रमाणें सर्व इंद्रियांचा जो व्यापार तोच प्राण आहे असें म्हणता येतें. कारण, इतर शास्त्रकार असें म्हणतात:— प्राण वगैरे जे पांच वायू आहेत तो इंद्रियांचा सामान्य व्यापार होय.

ह्या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— प्राण हा वायु नव्हे, आणि इंद्रियांचा व्यापारही नव्हे. कशावरून ? (त्याचा) पृथक् उपदेश केला आहे यावरून. प्रथमतः पुढील श्रुतीमध्ये प्राणाचा वायूहून पृथक् उपदेश केला आहे:— ' प्राण हाच ब्रह्माचा चौथा पाद आहे. तो वायुरूपी अतोनीच्या योगानें प्रकाशितो आणि तौपतो ' (छां. ३।१८।४). आता वायूचाच वायूहून पृथक् उपदेश करता येत नाही. तसेंच, इंद्रियांच्या व्यापाराहून सुद्धा (प्राणाचा) पृथक् उपदेश केला आहे. कारण, श्रुतीमध्ये त्या त्या ठिकाणी वाणी

१ साख्य लोकांच्या मताप्रमाणें.

२ चक्षुरिंद्रियाचा ' पाहणें ' हा व्यापार आहे, श्रोत्रेन्द्रियाचा ' ऐकणें ' हा व्यापार आहे, असे प्रत्येक इंद्रियाचे निरनिशेळे व्यापार आहेतच. परंतु तीं सर्व इंद्रियें मिळून जो एक व्यापार करतात तो त्याचा सामान्य व्यापार होय, आणि तो व्यापारच मुख्य प्राण आहे. त्याचेच प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान असे पाच पोटभेद आहेत असें साख्य लोकांचें मत आहे.

३ श्रुतीमध्ये आरंभी ' मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ' असें सांगून नंतर त्या मनरूपी ब्रह्माचे वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र असे चार पाद (पाय) सांगितले आहेत ज्याप्रमाणें गाय ही चार पायांनी चालण्याला प्रवृत्त होते त्याप्रमाणें मन हें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र ह्या चौघांच्या योगानें विषयाकडे प्रवृत्त होतें, म्हणून ते मनाचे चार पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. नंतर त्या मनरूपी ब्रह्माचा वाणी हा एक चौथा पाद आहे. तसेंच, प्राण हा एक चौथा पाद आहे असें सांगितलें आहे.

४ वायुरूपी देवतेच्या योगानें व्यक्त होतो. ह्या वाक्यामध्येच प्राणाचा वायूहून पृथक् उपदेश केला आहे.

५ आपल्या व्यापार करण्याविषयी प्रवृत्त होतो.

वैरे इन्द्रियें गणून तेथें प्राण हा पृथक्च गणला आहे. आणि इन्द्रियांच्या व्यापाराचाच पृथक् उपदेश करता येत नाही. कारण, व्यापार आणि त्या व्यापाराचा आश्रय यांच ऐक्यच असतें. तसेंच 'ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो, आणि मन, सर्व इन्द्रियें, आकाश, वायु (वैरे उत्पन्न होतात)' (मु. २।१।३) इत्यादि धृतींमध्ये प्राणाचा वायूहून आणि इन्द्रियाहून जो पृथक् उपदेश केला आहे तोही येथें ग्रहण करावा. शिवाय, सर्व इन्द्रियांचा एक व्यापार सभारतही नाही. कारण, प्रत्येक (इन्द्रियाला एक एक निरनिराळा) व्यापार आहे, आणि (इन्द्रियाचा) समुदाय तर कोणताच व्यापार करीत नाही.

शका - 'पजरचार्लन' न्यायानें हा (इन्द्रियांच्या समुदायाचा व्यापार) सभवेळ; म्हणजे ज्याप्रमाणें एका पिंजऱ्यामध्ये असणारे अकरा पक्षी प्रत्येक (निरनिराळा) नियमित व्यापार करीत असूनही ते सगळे मिळून (तो) एक पिंजरा हलवितात, त्याप्रमाणें येथेंही एका शरीरामध्ये असणारे अकरा प्राण हे प्रत्येक निरनिराळा नियमित व्यापार करीत असूनही ते सगळे मिळून प्राण नावाचा एक व्यापार करतील. उत्तर - असें म्हणता येत नाही. त्या ठिकाणीं पक्षांचे जे प्रत्येकाचे निरनिराळे अवातर व्यापार आहेत, ते पिंजरा हलविण्याला योग्यच आहेत. तेव्हा त्या अवातर व्यापारांनीं युक्त असे ते सगळे पक्षी मिळून एक पिंजरा हलवितात तें बरोबरच आहे. कारण, तसाच अनुभव आहे. पण येथें 'श्रवण करणें' वैरे निरनिराळ्या अवातर व्यापारांनीं युक्त असे जे सगळे प्राण ते मिळून प्राणाचा (जीवधारण करणें) हा एक व्यापार करतील असें मानणें बरोबर नाही. कारण, (तसें मानण्याविषयीं काहीं) प्रमाण नाही. शिवाय, 'जीवधारण करणें' हा व्यापार 'श्रवण करणें' वैरे व्यापारापेक्षा अत्यंत विजातीय आहे त्याप्रमाणेंच, (मुख्यप्राण हा सर्व प्राणामध्ये) श्रेष्ठ आहे असा जो नगारा वाजत

६ पूर्वपक्षाच्या मताप्रमाणें मुख्य प्राण हा जर इन्द्रियांचा व्यापार असेल, तर त्या व्यापाराचा म्हणजे मुख्य प्राणाचा इन्द्रियाहून पृथक् उपदेश करता येत नाही

७ परमात्म्यापासून.

८ हा न्याय पुढील वाक्यातच स्पष्ट केला आहे

९ पाच शब्देन्द्रियें, पाच कर्मेन्द्रियें आणि मन हे अकरा प्राण होत

१० 'जीवधारण करणें' हा व्यापार

११ शिवाय, 'जीवधारण करणें' हा जर सर्व इन्द्रियांचा मिळून व्यापार असेल, तर त्या इन्द्रियांपैकीं एखादें इन्द्रिय कमी झालें असता जीवधारण होणार नाही, पण लोकांमध्ये तर आधळे, वहिरे, मुके वगैरे लोक जिवंत असलेले दृष्टीस पडतात तात्पर्य - 'जीवधारण करणें' हा सर्व इन्द्रियांचा मिळून व्यापार आहे असें मानता येत नाही

आहे, आणि वाणी वगैरे (इतर इंद्रिये) त्या (मुख्य प्राणा-) संबंधाने जें गौणत्वं स्वीकारतात, त्या सर्व गोष्टी ' मुख्य प्राण हा इंद्रियांचा केवळ व्यापार आहे ' असे मानले असतां संभवणार नाहीत. तेव्हां यावरून ' प्राण हा वायु आणि व्यापार ह्यांहून निराळा आहे ' असे सिद्ध झाले.

(शंका:—) तर मग ' प्राण म्हणून जो आहे तो वायु होय ' (वृ. ३।१।५) ह्या श्रुतीची वाट काय ? उत्तर:— जो हा वायु शरीराप्रत प्राप्त होऊन पांच प्रकारच्या अवस्था धारण करून विशेष स्वरूपाने राहतो, त्यालाच प्राण असे म्हणतात. (वायूपेक्षां प्राण हा एक) निराळे तत्त्वही नाही, आणि तो केवळ वायूही नाही. तेव्हां वायु आणि प्राण या दोघांमध्ये भेद सांगणारी आणि अभेद सांगणारी अशी दोन्ही प्रकारची ध्रुति (आम्हाला) विरुद्ध होत नाही. (९)

शंका:— तर मग प्राणांला देखील ह्या शरीरामध्ये जीवासारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. कारण, तो (प्राण) श्रेष्ठ आहे. शिवाय, वाणी वगैरे इंद्रियांनी त्याचें गौणत्व स्वीकारले आहे; आणि याप्रमाणेंच श्रुतीमध्ये ऐश्वर्य अनेक रीतींनी वर्णिले आहे. उदा:— ' वाणी वगैरे (इंद्रिये) निद्रित झाली असतां प्राण हा एकटा जागृत असतो, एकटा प्राणच मृत्यूच्या तडाक्यात सांपडत नाही; प्राण हा संहारकर्ता आहे. (तो) वाणी वगैरेचा संहार करतो. जशी आई मुलांचें रक्षण करते, तसा (मुख्य-) प्राण हा इतर प्राणांचें रक्षण करतो '. तेव्हां प्राणांला देखील जीवासारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. या शंकेचा परिहार (सूत्रकार) करतात:—

१२ कमीपणा.

१३ कारण, कोणत्याही वस्तूला आपल्या व्यापाराच्या मानानेंच गौणत्व आलेलें लोकामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

१४ व्याप्रमाणें षट् हा मृत्तिकेपेक्षां अगदी निघळ्याही नाही, व अगदी मृत्तिकारूपही नाही, तर षट् म्हणजे मृत्तिकेचीच एक विशेष प्रकृती अवस्था आहे; त्याप्रमाणेंच हें होय.

१ (सू. १०) मुख्य प्राणाला.

२ (क. २।५।८); (वृ. १।५।२१); (छां. ५।१।३); (म. २।१।३) इत्यादि श्रुतीही येथे उदाहरणार्थ दाखल करान्या.

चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः ॥ १० ॥

१० परंतु ' (मुख्यप्राण हा) त्या (चक्षु वगैरे-)

च्या बरोबर- (च) सांगितला आहे ' इत्यादि

(कारणां-) वरून (मुख्यप्राण देखील)

चक्षु वगैरेप्रमाणें (जीवात्म्याचें

साधन आहे असे सिद्ध

होतें). (५)

(सूत्रामधील) ' परंतु ' हा शब्द प्राणाला जीवासारखे जें स्वातंत्र्य प्राप्त होतें त्याचें निवारण करतो. जशी चक्षु वगैरे (इंद्रियें) राजाच्या प्रजेप्रमाणें जीवात्म्याच्या कर्तृत्वाची आणि भोक्तृत्वाची साधने आहेत, तीं स्वतंत्र नाहींत; तसा मुख्य प्राण देखील राजाच्या प्रधानाप्रमाणें जीवात्म्याचीं सर्व कामें करीत असल्यामुळे त्याचें साधनच आहे, तो स्वतंत्र नाहीं. कशावरून ? ' त्याच्या बरोबर सांगितला आहे ' इत्यादि (कारणां-) वरून. त्याच्या म्हणजे चक्षु वगैरेच्या बरोबरच मुख्य प्राण हा ' प्राणसत्त्वाद् ' वगैरे ठिकाणी सांगितला आहे. आता नूहसाम आणि रथतरसाम इत्यादि वस्तुप्रमाणें ज्या वस्तु सारख्या धर्माच्या असतील त्याच (एकमेकांच्या) बरोबर सागणें योग्य आहे. सूत्रातील ' इत्यादि ' शब्दानें ' प्राण हा सद्गत आहे ', ' तो अचेतन आहे ' इत्यादि ज्या कारणावरून प्राणाच्या स्वातंत्र्याचें निवारण होतें, तीं (सूत्रकार) दाखविलीत. (१०)

३ मुख्य प्राण जवळ असेल तर जीवात्म्याला कोणतही कृत्य करता येतें, व कोणत्याही वस्तूचा उपभोग घेता येतो यावरून जीवात्म्याचीं सर्व कामें मुख्य प्राण करीत आहे असे सिद्ध होतें

४ (ज. ५।१।५) श्रुति पहा

५ एरुदर आठ हजार नौदा सामामध्ये जी काही ईश्वराची स्तुति करणारी सामे आहेत त्यापैकी नूहसाम आणि रथतरसाम ही दोन विशेष प्रसार्थी साम आहेत ती दोन्ही यक्षामध्ये बरोबरच म्हटली जातात म्हणूनच त्याचा श्रुतीमध्ये सर्व ठिकाणी बरोबरच निर्देश केला आहे

६ ते हा ज्याअर्थी ' प्राणतत्वाद् ' वगैरे ठिकाणी मुख्य प्राण हा प्राणारोवर सांगितला आहे, म्हणजे इतर प्राण हे मुख्य प्राणारोवर मोठेपणाविषयी मांडत आहेत असे सांगितले आहे, त्याअर्थी तो मुख्य प्राण देखील इतर प्राणासारखे जीवात्म्याचें साधन आहे असे सिद्ध होतें

७ सहत (म्हणजे अवयवानी युक्त) प्राण हा पचीवृत म्हणजे मिश्रित अशा पंचमहाभूतांचे कार्य आहे त्यामध्ये वायु हा मुख्य आहे

८ ' इत्यादि ' शब्दानें ' मर्यादितपणा, उत्पत्ति नाश ' हे ध्यावे

९ जी वस्तु सहत (अवयवानी युक्त) असते किंवा अचेतन, किंवा मर्यादित, किंवा उत्पन्न होणारी किंवा नष्ट होणारी असते तिला भोक्तृत्व नसतें असा नियम आहे उदा०:- घट, पट वगैरे शा. भा. ४५

शंकाः—जर चक्षु वगैरंप्रमाणे प्राण (देखील) जीवात्म्याचें एक प्रकारचें साधन आहे असें मानाल, (तर) रूप वगैरंप्रमाणे (त्या मुख्यप्राणाचा एक) निराळा विषय आहे असें म्हणावें लागेल. (कारण) चक्षु वगैरे इंद्रिये हीं 'रूप पाहणें' वगैरे आपआपल्या व्यापारांच्या योगानेंच जीवात्म्याचीं साधनें होत असतात. शिवाय, ज्या (कार्यवर्गा-) कारितां (चक्षु वगैरे हे) अकरा प्राण मानले आहेत, ते 'रूप पाहणें' वगैरे कार्यवर्ग अकराच गणिले आहेत. परंतु ज्याकारितां हा वारावा प्राण तुम्ही मानीत आहां असा (त्या अकराहून) निराळा वारावा कार्यवर्ग उपलब्ध होत नाही. ह्या शंकेवर (सूत्रकार) उत्तर देतातः— :

अकरणत्वाच्च न दोषस्तथाहि दर्शयति ॥ ११ ॥

११ (मुख्य प्राण हा) इंद्रिय नसल्यामुळे (हा) दोष येत नाही. (शिवाय, मुख्य प्राणाचें जें कार्य आहे) तें (श्रुतिच) दाखविते. (५)

प्रथमतः 'मुख्य प्राणाचा एक निराळा विषय मानावा लागेल' हा दोष येत नाही. कारण प्राण हा इंद्रिय नाही. याचा अर्थः— प्राण हा चक्षु वगैरंप्रमाणे एक प्रकारच्या विषयाचें ज्ञान करून देणारे इंद्रिय आहे असें आम्ही मानीत नाहीं. पण यामुळे त्या (मुख्यप्राणा-) ला काहीं कार्यच नाही असें मात्र होत नाही. कारण, इतर प्राणांच्या हातून न संभवणारे असे त्या मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें कार्य 'प्राण-संवाद' वगैरे ठिकाणीं श्रुतिच दाखविते. उदा०— श्रुतीनें 'आपल्यामध्ये श्रेष्ठ कोण याविषयी प्राणांनीं वाद केला' (छां. ५।१।६) असा उपक्रम करून, पुढें 'तुमच्यामध्ये ज्याचें उत्क्रमण झालें असतां हें शरीर अत्यंत पापिष्ठासारखें दिसून येईल तो तुम्हांमध्ये श्रेष्ठ होय' (छां. ५।१।७) असा उपन्यास करून, नंतर 'याणी वगैरे प्रत्येक इंद्रियाचें उत्क्रमण झालें असतां फक्त त्या (इंद्रिया-) चा व्यापार मात्र बंद झाला, पण शरीर हें पूर्वीप्रमाणेच जिवंत राहिलें' असें दाखवून, पुढें 'जेव्हां प्राणाचें उत्क्रमण होण्याची

यसू होत. तेव्हा ज्याअर्थी मुख्य प्राण हा अवयवांनीं युक्त वगैरे आहे, त्याअर्थी त्याला भोक्तृत्व नाही असें अनुमान निघतें. यावरून अर्थातच भोक्ता जो जीवात्मा त्याचें उपभोग घेण्याचें मुख्य प्राण हें एक साधन आहे, तो काहीं स्वतंत्र नाही असें सिद्ध होतें.

१ मुख्य प्राण.

२ पापिष्ठ म्हणजे अत्यंत अपवित्र, द्वासारणे म्हणजे प्रेतस्वरूप. कारण, प्रेताला लोह अत्यंत अपवित्र मानतात.

वैळ आली तेव्हां मात्र वाणी वीरें (वाक्कीचीं सर्व इंद्रियें) शिथिल होऊं लागलीं आणि शरीर पडण्याचा प्रसंग आला ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां शरीराची आणि इंद्रियांची स्थिति मुख्य प्राणामुळेच होते असें ही श्रुति दाखविते. हांच गोष्ट पुढील श्रुतींत स्पष्ट सांगितली आहे:— ' त्या (इतर इंद्रियां-) ना श्रेष्ठ प्राण म्हणाला:— तुम्ही मोह पावूं नका; मीच पांच प्रकारांनीं आपला विभाग करून ह्या शरीराला खेचून धरतो ' (प्र. २।३). तसेंच, ' (जीवात्मा हा ह्या) क्षुद्र घट्ट्यांचें प्राणाच्या योगानें रक्षण करतो ' (वृ. ४।३।१२) ही श्रुति ' चक्षु वीरें (इतर इंद्रियें) निद्रित झालीं असतां प्राणामुळेच शरीराचें रक्षण होतें ' असें दाखविते. तसेंच, ' ज्या ज्या अंगापासून प्राणाचें उत्क्रमण होतें तें तें लागलीच सुकतें ' (वृ. १।३।१९), (जीवात्मा हा) त्या (प्राणा-) च्या योगानें जें भक्षण करतो आणि जें प्राशन करतो त्याच्या योगानें (तो जीवात्मा) इतर प्राणाचें रक्षण करतो ' (छां. १।२।९) ह्या श्रुती शरीर आणि इंद्रियें यांचें पोषण प्राणामुळेच होतें असें दाखवितात. तसेंच, पुढील श्रुतीही जीवाचें उत्क्रमण आणि स्थिति प्राणामुळे होतात असें दाखवितात:— ' कोणाचें उत्क्रमण झालें असतां माक्षें (म्हणजे जीवाचें) उत्क्रमण होईल ! आणि कोणाची स्थिति झाली असतां माक्षी स्थिति होईल ! ' (प्र. ६।३); ' त्यानें प्राण उत्पन्न केला ' (प्र. ६।४). (११)

पञ्चवृत्तिमनोवद्व्यपदिश्यते ॥ १२ ॥

१२ (श्रुतीमध्ये प्राणाचे) मनासारखे पांच व्यापार

सांगितले आहेत. (५)

आणखी या कारणास्तवही ' मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें कार्य आहे ' (असें समजतें) :— श्रुतीमध्ये ' प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान ' (वृ. १।५।३) असे प्राणाचे पाच व्यापार सांगितले आहेत. आतां ह्या व्यापारांचा भेद कार्य-भेदावरच

३ ह्या श्रुतीवरून ' शरीर व इंद्रियें यांचें रक्षण करणें हें मुख्य प्राणाचें कार्य आहे ' असें सिद्ध होतें.

४ प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान अशा पांच प्रकारांनीं.

५ शरीररूपी घट्ट्याचें.

६ मुख्य प्राणाच्या.

७ मुख्य प्राणामुळे.

८ मुख्य प्राण.

९ हें वाक्य पूर्वी केलेल्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल आहे. म्हणजे या वाक्याचें तात्पर्य असें आहे:— मुख्य प्राणाचें उत्क्रमण झालें म्हणजे जीवाच्याचें उत्क्रमण होतें. आणि मुख्य प्राणाची स्थिति झाली असतां जीवाच्याची स्थिति होते.

अवलंबून आहे. प्राणाचा 'पुढें (जाणें)' हा व्यापार आहे, आणि 'उच्छ्वास' वगैरे त्याचीं कार्ये आहेत. अपानाचा 'मागे (जाणें)' हा व्यापार आहे, आणि 'निश्वास' वगैरे त्याचीं कार्ये आहेत. व्यानाचा 'त्या (दोघां-) च्या सांध्यामध्ये (असणें)' हा व्यापार) आहे, आणि मोठाल्या शक्तीच्या कार्याचें तो कारण आहे. उदानाचा 'वर (जाणें हा व्यापार)' आहे, आणि उत्क्रमण वगैरे कार्याचें तो कारण आहे. समानाचा 'सर्व शरीरामध्ये सारखा (राहणें)' हा व्यापार) आहे, व तो चोहोंकडे अन्नाचा रस पोंचवितो. याप्रमाणें प्राणाचे मनासारखे पांच व्यापार आहेत; म्हणजे जसे मनाचे पांच व्यापार आहेत, तसेच प्राणाचे देखील (पांच व्यापार आहेत) असा अर्थ समजावा. 'शब्द' वगैरे विषयांच्या संबंधानें जे पांच व्यापार श्रोत्रेन्द्रिय वगैरेच्या द्वारानें होतात ते प्रसिद्धच आहेत. (आतां श्रुतीमध्ये जे) 'काम' 'संकल्प' वगैरे (मनाचे व्यापार) सांगितले (आहेत ते) मात्र येथें घेऊं नयेत. कारण ते पांच या संख्येपेक्षा अधिक आहेत. शंकाः— श्रोत्र वगैरे इंद्रियांच्या साहाय्याचाचून भूत, भविष्य वगैरे वस्तूंच्या संबंधानें येथेही एक निराळा मनाचा व्यापार आहे. तेव्हां 'पांच या संख्येपेक्षा अधिक असणें' ही गोष्ट येथेही सारखीच आहे. (उत्तरः—) तर मग 'दुसऱ्याच्या मताचा निषेध केला नसला तर तें संमतच होतें' या न्यायानें प्रमाण, विपर्यय^१, विकल्प, निद्रा, आणि स्मृति

१ नासिकेच्या द्वारानें श्वास बाहेर टाकणें.

२ 'वगैरे' शब्दानें 'देहधारण करणें' ध्यावें.

३ बाहेर टाकलेला श्वास परत घेणें.

४ 'वगैरे' शब्दानें 'देहधारण करणें' ध्यावें. कारण, 'देहधारण करणें' हें पांचही प्राणांचें कार्य आहे.

५ 'दोन लांकडे एकमेकांवर घांसून त्यांपासून अग्नि उत्पन्न करणें' इत्यादि कार्यांचें.

६ शरीराचा त्याग करणें.

७ 'वगैरे' शब्दानें 'परलोकाप्रत गमन करणें' ध्यावें.

८ तेव्हां ज्याअर्थी प्राणाचे पांच व्यापार आहेत, त्याअर्थी त्या पांच व्यापारांपासून होणारी अशीं प्राणाचीं पांच प्रकारचीं कार्ये आहेत असें सिद्ध होतें. कारण, जो म्हणून व्यापार करतो त्याचें कांही तरी कार्य असलें पाहिजे असा नियम आहे.

९ शब्द ऐकणें, स्पर्श जाणणें, रूप पाहणें, रस चाखणें, आणि वास घेणें हे पांच व्यापार होत.

१० हे व्यापार मागे माझ्यामध्ये सांगितले आहेत.

११ 'भूत, व भविष्य वस्तू जाणणें' हा व्यापार. या व्यापारास इंद्रियाची जरूर लागत नाहीं.

१२ एतें ज्ञान.

१३ तोंटें ज्ञान.

१४ घटशृंग वगैरे अस्तित्वांत नसणाऱ्या पदार्थांचें ज्ञान (म्हणजे 'घटशृंग' शब्द ऐकला अशां घटशृंगाची जी आपण कल्पना करतो ती).

(पा. यो. सू. १।१।६) या नांवांचे जे मनाचे पांच व्यापार योग-शास्त्रामध्ये प्राप्तिद्ध आहेत, त्याचें येथें ग्रहण करावें. किंवा 'पुष्कळ व्यापार आहेत' एवढ्याच सारखेपणामुळे प्राणाला मनाला दिला आहे असें समजावें. प्राणाचे पांच व्यापार असल्यामुळे तो मनाप्रमाणें जीवात्म्याचें एक प्रकारचें साधनही आहे अशा अर्थानें— (ही) हें सूत्र लावावें. (१२)

[आता येथून सहाव्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नेरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. १३) मुख्य प्राण हा देखील इतर प्राणांप्रमाणेच अत्यंत सूक्ष्म आहे आणि परिच्छिन्न आहे. आतां 'मुख्य प्राण हा विभु आहे' असें जें गृह्यदार्पणक्रममध्ये सांगितलें आहे तें, समष्टिव्यष्टिरूपी अशा हिरण्यगर्भाच्या प्राणाला अनुलक्षून सांगितलें आहे असें समजावें. शिवाय, त्या श्रुतीवरून देखील प्राणाचा मर्यादितपणाच सिद्ध होतो. कारण तेथें 'प्राण हा मुंगीसारखा, मशकासारखा' असें म्हटलें आहे.]

अणुश्च ॥ १३ ॥

१३ आणि (मुख्य प्राण हा) अणु आहे. (६)

आणखी हा मुख्य प्राण इतर प्राणांसारखाच अणु आहे असें समजावें. येथें देखील (पूर्वप्रमाणेंच) 'अणु' याचा अर्थ 'सूक्ष्म आणि मर्यादित परिमाणाचा' असा आहे; 'परमाणूसारखा' असा अर्थ नाहीं. कारण, तो आपल्या पाच व्यापाराच्या योगानें सर्व शरीराला व्याप्त करतो. मुख्यप्राण हा सूक्ष्म आहे. कारण, उत्क्रमणाच्या वेळी जवळच्या मनुष्यांना तो उपलब्ध होत नाहीं. तसाच मुख्य प्राण हा मर्यादित परिमाणाचाही आहे. कारण श्रुतीमध्ये (त्याचें) उत्क्रमण, गमन, आणि आगमन हीं सांगितली आहेत. शंकाः— ('प्राण हा) मुंगीसारखा आहे, मशकासारखा आहे, हत्तीसारखा आहे, ह्या तिन्ही लोकांसारखा आहे, आणि सर्वांसारखा आहे ' (वृ. १।३।२२) इत्यादि श्रुतीमध्ये प्राण हा सर्वव्यापी आहे असेंही सांगितलें आहे. उत्तरः— आधिदैविक असो जो समष्टिव्यष्टिरूपी हिरण्यगर्भाचा प्राण त्याला अनुलक्षून श्रुतीमध्ये 'प्राण हा सर्वव्यापी

१ जर प्राण हा परमाणूएवढाच असेल, तर त्याला सर्व शरीर व्याप्त करता येणार नाहीं. तेव्हा ज्याअर्थी तो सर्व शरीराला व्याप्त करतो, त्याअर्थी तो परमाणूएवढा नाहीं असें सिद्ध होतें.

२ ह्या श्रुती पूर्वी (अ. २ पा. ३ सू. १९ मध्ये) सांगितल्या आहेत.

३ मुंगीएवढा.

४ कारण श्रुतीमध्ये 'सर्वांसारखा' म्हणजे 'सर्वाएवढा' असे सांगितलें आहे.

५ देवतास्वरूपी.

६ सर्व प्राण्यांचा जो सप्रदाय तोच समष्टिरूप म्हणजे सप्रदायरूप हिरण्यगर्भ होय; व प्रत्येक प्राणी हा व्यष्टिरूप (पृथग्रूप) हिरण्यगर्भ होय.

आहे' असे सांगितले आहे, आध्यात्मिक प्राणाला अनुलक्षून सांगितले नाही. शिवाय, 'मुंगीसारखा आहे' इत्यादि श्रुतीमध्ये जे साम्य सांगितले आहे, त्याच्या योगाने प्रत्येक जंतूमध्ये असणारा जो प्राण तो मर्यादित परिमाणाचा आहे असेच श्रुति दाखविते. तेव्हा कोणताही दोष येत नाही. (१३)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौदाव्या सूत्रापासून सोळाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः- (सू. १४) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, हे चक्षु वगैरे प्राण आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्यानेच आपआपली कार्ये करतात. जर 'ते देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळे कार्ये करतात' असे मानले तर त्या कार्यापासून होणारा उपभोग त्या देवतांनाच होईल, जीवाला होणार नाही. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की, प्राण हे देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळेच कार्ये करतात. कारण, 'प्राण हे देवतांनी अधिष्ठित आहेत' असे श्रुतीवरून सिद्ध होते. (सू. १५) आतां उपभोग मात्र जीवालाच होतो, देवतांना होत नाही. कारण, छांदोग्य श्रुतीमध्ये 'जीवात्म्याशीच प्राणांचा संबंध आहे' असे सांगितले आहे. शिवाय, इंद्रिये अनेक असल्यामुळे त्यावर अधिष्ठित अशा देवताही अनेक आहेत. तेव्हा 'त्यांना उपभोग होतो' असे म्हणता येत नाही. कारण शरीरामध्ये उपभोग घेणारा एक आहे. (सू. १६) शिवाय, पुण्यपापांचा संबंध जीवात्म्यालाच होत असल्यामुळे उपभोगही त्यालाच संभवतो. देवता ह्या मोठ्या ऐश्वर्याच्या जागी राहत असल्यामुळे त्या ह्या हीन शरीरामध्ये उपभोग घेऊ शकत नाहीत. शिवाय, देवता ह्या पापी नसल्यामुळे त्यांना दुःखोपभोग मुळीच संभवत नाही, शिवाय, 'मरणाच्या वेळी जीवाच्या मागोमाग सर्व प्राण निवून जातात' असे बृहदारण्यकामध्ये सांगितले आहे. त्यावरून 'जीव आणि प्राण यांचा संबंध नित्य आहे' असे सिद्ध होते. तेव्हा अर्थातच प्राणांचा म्हणजे इंद्रियांचा स्वामी जीवच आहे. देवता या सारख्याप्रमाणे फक्त चालक आहेत त्यांना उपभोग नाही ही गोष्ट सिद्ध होते.]

ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात् ॥ १४ ॥

१४ परंतु (प्राण हे) ज्योति वगैरेंनी अधिष्ठित आहेत.

कारण श्रुतीमध्ये तसे सांगितले आहे. (७)

आतां 'ते प्रकृत प्राण आपल्या मोठेपणामुळेच आपआपली कार्ये करण्याला समर्थ होतात, किंवा (त्यांचा अभिमान बाळगणाऱ्या अशा) देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळे समर्थ होतात' हा विचार येथे कर्तव्य आहे. (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) प्राण आपल्या मोठेपणामुळेच (कार्य करण्याविषयी) प्रवृत्त होतात. कारण, त्यांचा स्वतःच्या अंगी कार्य करण्याची शक्ति आहे. शिवाय, 'प्राण हे देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळे त्यांची प्रवृत्ति होते' असे मानले तर त्या ज्या अभिमान बाळगणाऱ्या देवता त्यांनाच भोक्तृत्व प्राप्त होईल; आणि त्यामुळे जीवात्म्याचे भोक्तृत्व लयाला जाईल. तेव्हा ह्या (प्राणां) ची आपल्या स्वतःच्या मोठेपणामुळेच प्रवृत्ति होते (असे म्हटले पाहिजे).

७ शरीरातील प्राणाला.

१ कारण, जर प्राणांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतामुळेच प्राणांच्या प्रवृत्ती होत असतील, तर अर्थातच त्या प्रवृत्तीपासून होणारे उपभोग त्या देवतांनाच मिळतील.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:- 'परंतु (प्राण हे) ज्योति वगैरेनीं अधिष्ठित' इत्यादि. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. वाणी 'वगैरे इन्द्रियांचा जो समुदाय तो अग्नि वगैरेचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्या ज्योति वगैरे देवता त्यांनीं अधिष्ठित आहे, म्हणूनच त्याची आपआपलें कार्य करण्याविषयी प्रवृत्ति होते' अशी (येथे सूत्रकार) प्रतिज्ञा करतात; आणि 'भुतीमध्ये तसें सांगितलें आहे' - हें त्याचें कारण दाखवितात. उदा०- 'अग्निनें वाणीचें रूप धारण करून मुखामध्यें प्रवेश केला' (ऐ. २।४) इत्यादि भुतीमध्ये तसें सांगितलें आहे. आतां 'अग्निनें वाणीचें स्वरूप धारण केलें आणि मुखामध्यें प्रवेश केला' असें जें सांगितलें आहे तें देवतास्वरूपी अग्नि हा ('वाणीवर') अधिष्ठित होतो' असें गृहीत धरून सांगितलें आहे. कारण, अग्नीचा वाणीशीं आणि (तद्द्वारा) मुखारीं जो देवतारूप संबंध तो सोडून त्या अग्नीचा त्या वाणीशीं आणि मुखारीं दुसरा कोणताही विशेष प्रकारचा संबंध असलेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. तसेंच, 'वायूनें प्राणाचें स्वरूप धारण करून नासिकेमध्ये प्रवेश केला' (ऐ. २।४) इत्यादि भुतीही अशाच लावाव्या. तसेंच, वाणी हाच ब्रह्माचा चाथा पाद आहे; तो अग्निरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो आणि तौपतो' (छां. ३।१।३) इत्यादि इतर भुती देखील 'वाणी वगैरे इन्द्रियांच्या अग्नि वगैरे ज्योती आहेत' असें सांगून, ह्याच गोष्टीचें' दृढीकरण करतात. तसेंच, 'त्या (प्राणा-) नें मुख्य वाणीलाच

२ 'अग्निनें वाणीचा अभिमान बाळगून त्या वाणीच्या द्वारानें मुखामध्यें प्रवेश केला' असें या भुतीचें तात्पर्य आहे.

३ आतां 'ज्याप्रमाणें मुक्तीकेचा षट् या रूपानें परिणाम होतो, त्याप्रमाणें अग्नीचा वाणी या रूपानें परिणाम होऊन त्यानें प्रवेश केला' असा या भुतीचा साचा अर्थ होतो; व तो अर्थ घेतला असता ह्या भुतीवरूनच 'वाणीचा अभिमान बाळगणारी अग्नि ही देवता आहे असें सिद्ध होत नाही' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ वाणीचा अभिमान बाळगून तिच्यावर देखरेख करतो.

५ अग्निनें देवतेच्या स्वरूपानें वाणीचा अभिमान बाळगणें, आणि त्या वाणीच्या द्वारानें मुखामध्यें प्रवेश करणें हा संबंध.

६ अग्निनें वाणीरूपानें परिणाम पावणें आणि मुखामध्यें प्रवेश करणें हा संबंध.

७ अ. २ पा. ४ सू. ९ टीप ३ पहा.

८ व्यक्त होतो.

९ आपलें कार्य करण्याविषयी म्हणजे बोलण्याविषयी तयार होतो.

१० वर (टी. ५ मध्ये) सांगितलेल्या संबंधाचें.

११ गान कर्मांमध्ये मुख्य अशा वाणीलाच.

खोखर (मृत्यूपासून) सोडविलें, जेव्हां तीं मृत्यूपासून मुक्त झाली तेव्हां (लागलीच) तीं अग्निस्वरूप झाली ' (बृ. १।३।१२) इत्यादि श्रुती देखील वाणी वगैरे (इन्द्रियां-) ना अग्नि वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें असें सांगून हांच मोष्ट सुचवितात. तसेंच, सर्व ठिकाणीं आध्यात्मिक आणि आधिदैवत असे भेद करून जो वाणी वगैरेंचा आणि अग्नि वगैरेंचा निर्देश केला आहे तो त्यांचा बरील संबंध गृहीत धरूनच केला आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच ' वाणी ही आध्यात्मिक आहे, बोलावयाची गोष्ट ही अधिभूत आहे, आणि अग्नि ही तिची देवता आहे असे तत्त्वदर्शी ब्राह्मण म्हणतात ' इत्यादि

१२ लोटे भाषण करण्यापासून उत्पन्न झालेलें जें पातक तद्रूपी मृत्यूपासून.

१३ श्रुतीमध्य (छा. ३।१८।१) आरभी आध्यात्मिक म्हणजे शरीरामध्ये असणाऱ्या अशा मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी; आणि आधिदैविक म्हणजे देवतास्वरूपी अशा आकाशाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी असे सांगितलें आहे. कारण, मन आणि आकाश हे ब्रह्मासारखेच सूक्ष्म पदार्थ असल्यामुळे ते ब्रह्मरूपानें उपासना करण्याला योग्य आहेत. आता, ज्याची उपासना करावयाची त्याच्या संबधानें ज्यास्त माहिती सागावी या उद्देशाने श्रुतीमध्ये पुढें त्या मनरूपी ब्रह्माचे वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र असे चार (पाय) सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणें गाय ही आपल्या चार पायांनीं चालण्याविषयी प्रवृत्त होते, त्याप्रमाणें मन हें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र ह्या चौघांच्या योगाने विषयाकडे प्रवृत्त होते; म्हणून ते मनाचे चार पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. तसेंच, आकाशरूपी ब्रह्माचे अग्नि, वायु, सूर्य आणि दिशा असे चार पाय सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणे गाईचे चार पाय गाईच्या पोटाच्या लागलेले असतात, त्याप्रमाणे अग्नि, वायु, सूर्य, आणि दिशा ह्या चार देवता आकाशरूपी देवतेचीं सन्नद्ध असल्यामुळे अग्नि, वायु वगैरे आकाशाचे पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. नंतर ' वाणी हा जो (त्या मनरूपी) ब्रह्माचा एक पाद आहे, तो आकाशरूपी ब्रह्माचा जो अग्नि हा एक पाद तद्रूपी ज्योतीच्या योगाने प्रकाशतो (व्यक्त होतो) आणि तापतो (आपलें कार्य करण्याविषयीं म्हणजे बोलण्याविषयीं तयार होतो), प्राण हा जो ह्या (मनरूपी) ब्रह्माचा एक पाद आहे तो वायुरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो. आणि तापतो ' ह्या श्रुतीनें मनरूपी ब्रह्माच्या पादाचा आकाशरूपी ब्रह्माच्या पादाशीं सन्नद्ध जोडला आहे. त्यावरून अग्नि, वायु, सूर्य आणि दिशा हे देवतारूपानें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र यांचा अभिमान बाळगतात असा त्यांचा सन्नद्ध सिद्ध होतो.

१४ शरीरसंबंधी वस्तु.

१५ शब्द.

१६ भौतिक वस्तु. शब्द हा आकाशरूपी महामूलाचा गुण आहे.

स्मृतीमर्घ्ये देखाळ : वाणी वगैरे इंद्रियें हीं अग्नि वगैरे देवतांनीं अधिष्ठित आहेत ' असें विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन केले आहे. आतां ' प्राण हे आपल्या मोठेपणामुळेच (कार्य करण्याविषयी) प्रवृत्त होतात. कारण, त्यांच्या अंगी कार्य करण्याची शक्ति आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, ' गाडी वगैरे वस्तूंना (प्रवृत्त होण्याची) शक्ति असूनही त्यांना वेळ वगैरे जोडल्यानंतरच त्यांची प्रवृत्ति होते ' असें दिसून येतें. आतां, (प्रवृत्ति) जरी दोन्ही तऱ्हांनी आढळते, तरी इंद्रियांची प्रवृत्ति येथें (इंद्रियें) देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळेच होते असा आम्ही श्रुतीवरून निश्चय करतो. (१४)

आतां ' (प्राणांवर) अधिष्ठित होणाऱ्या देवतांनाच भोक्तृत्व प्राप्त होईल, आणि जीवात्म्याचें भोक्तृत्व उपास जाईल ' असें जें (पूर्वपक्षानें) म्हटलें आहे त्याचा परिहार (सूत्रकार) करतात:—

प्राणवता शब्दात् ॥ १५ ॥

१५ (प्राणांचा) प्राणवानाशीं (संबंध आहे असें)

श्रुतीवरून (समजतें). (७)

जरी प्राणांवर अधिष्ठित होणाऱ्या अशा देवता आहेत, तरी देखील ह्या प्राणांचा प्राणवानाशीं म्हणजे शरीर-इंद्रियांच्या समुदायाचा स्वामी जो जीवात्मा त्याच्याशींच संबंध आहे असें श्रुतीवरून समजतें, उदा०—' आतां, ज्या आकाशामध्ये ह्या चक्षुरिंद्रियानें प्रवेश केला आहे त्या ठिकाणीं तो चाक्षुष पुरुष आहे, आणि त्यानें अवलोकन करण्या- करतां हें चक्षुरिंद्रिय आहे, असें जरी आहे तरी मी ह्याचा वास घ्यावा असें जो जाणतो तो- (ही) आत्मा होय, आणि त्यानेंच वास घेण्याकरितां हें प्राणेंद्रिय आहे ' (छां. ८। १२।४) इत्यादि श्रुति जीवात्म्याशींच प्राणांचा संबंध आहे असें सांगते. शिवाय, ह्या शरीरामध्ये प्रत्येक इंद्रियाची अभिमान वाळगणारी देवता भिन्न भिन्न असल्यामुळे त्या

१७ आतां, शरीर वगैरे वस्तूंची दुसरा पदार्थ जोडल्यावांचूनही दद्याच्या रूपानें परिणाम पावण्या- विषयी प्रवृत्ति होते असें दिसून येतें; तेव्हा लोकामध्ये दोन्ही तऱ्हा दृष्टीस पडत असल्यामुळे येथें प्राणांची प्रवृत्ति ही दुसऱ्या पदार्थाच्या संबंधानेंच होते असा निश्चय करतां येत नाही अशी जी संका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१ ' बुबुळरूपी देहाच्या छिद्रामध्ये चक्षुरिंद्रिय यहतें. या चक्षुरूप चिन्हावरून आत्म्याचें अस्तित्व स्पष्ट समजतें. तसेंच, इतर इंद्रियरूपी चिन्हावरूनही आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध होतें ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. या श्रुतीमध्ये चक्षु वगैरे प्राणांचा बीजाधी (' साधन ' या रूपानें) संबंध सांगितला आहे.

भिन्न भिन्न देवतांना भोक्तृत्व असू शकत नाही कारण, 'प्रतिसधान' वगैरे गोष्टी समजत असल्यावरून हा शरीरामध्ये जीवात्मा हा एकच भोक्ता आहे असे समजते. (१५)

तस्य च नित्यत्वात् ॥ १६ ॥

१६ आणि तो नित्य असल्यामुळे (प्राणांचा त्याच्याशीच संबंध आहे.). (७)

आणि तो जीवात्मा हा शरीरामध्ये 'भोक्ता' या रूपाने नित्य आहे. कारण, पुण्यपापाचा सत्रध आणि सुखदुःखाचा उपभोग हे त्यालाच सभवतात, देवतांना सभवत नाहीत. कारण, त्या देवता मोठ्या ऐश्वर्याच्या जागी राहत असल्यामुळे त्या हा हीन शरीरामध्ये उपभोग घेऊ शकत नाहीत. श्रुतीही अशीच आहे—'ह्य (देवा-) प्रत पुण्यच जाते, खरोखर देवांना पाप लागत नाही' (बृ. १।५।३), आणि प्राणाचा जीवात्म्याशीच सत्रध नित्य आहे. कारण, 'तो (जीवात्मा शरीरापासून) निघाला म्हणजे त्याच्या मागोमाग (मुख्य-) प्राण निघतो; आणि तो (मुख्य-) प्राण निघाला म्हणजे त्याच्या मागून (इतर) सर्व प्राण निघतात' (बृ. ४।४।२) इत्यादि श्रुतीवरून '(जीवाचे) उत्क्रमण वगैरे झाले असता प्राण त्याला अनुसरतात' असे दिसून येते तेव्हा जरी इद्रियाचे नियमन करणाऱ्या देवता आहेत, तरी जीवात्म्याचे भोक्तृत्व लयाला जात नाही. तेव्हा देवता हा इद्रियाच्याच वर्गांतल्या आहेत, भोक्त्याच्या वर्गांतल्या नाहीत. (१६)

२ 'ज्या मी रूप पाहिले तोच मी शब्द ऐकतो' असे लोकांमध्ये प्रतिसधान (ओळख) झालेले दिसते, त्यावरून पाहणारा आणि ऐकणारा असा भोक्ता एकच आहे असे सिद्ध होते

१ आता, ज्याअर्थी देवांना पापच नाही, त्याअर्थी त्या पापाचे दुःखोपभोगरूप जे फल ते देखील त्यांना नसलेच पाहिजे आणि ह्या शरीरामध्ये तर दुःखाचाही उपभोग होतो यावरून त्या देवांना भोक्तृत्व नाही, तर जीवालाच आहे, असे सिद्ध होते

२ तात्पर्य—ज्याप्रमाणे रथामध्ये बसलेल्या मनुष्याच्या घोरणाने सारथी हा पुढे बसून घोडे हांकतो त्याप्रमाणेच शरीरामध्ये असलेल्या जीवात्म्याच्या घोरणाने देवता ह्या इद्रियावर अधिष्ठित होऊन त्यांना हाकीत असतात परंतु त्यापासून जे काही उपभोग होतात ते जीवात्म्यालाच होतात, त्या देवतांना होत नाहीत असे समजावे

३ ज्याप्रमाणे दिव्याच्या योगाने एखादी बसू पाहिली असता तेथे पाहण्याचे साधन जे चक्षुरिंद्रिय त्याला तो दिवा सहाय होत असल्यामुळे तो दिवा साधनाच्या वर्गातच गणला जातो, त्याप्रमाणेच येथेही देवता ह्या इद्रियांना सहाय होत असल्यामुळे त्या त्यांच्याच वर्गात गणल्या जातात असे समजावे.

[आता येथून आठव्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे या अधिकरणामध्ये चतुर्थाच्या सूत्रापासून एकोणिसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रे आहेत सारांशः—(सू. १७) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, 'चक्षु वगैरे इतर प्राण हे मुख्यप्राणाचेच विशेष प्रसरणे व्यापार आहेत. ती स्वतः तत्वे नव्हेत, कारण, 'त्या सर्व प्राणाना मुख्यप्राणाचेंच रूप प्राप्त झालें' असे बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.' शिवाय, त्या चक्षु वगैरेना 'प्राण' हें नाव देतील 'ते मुख्यप्राणाचे व्यापार आहेत' असे मानलें असता बरोबर झालें सिद्धांताने असे म्हणणे आहे की, 'चक्षु वगैरे इतर प्राण ही स्वतः तत्वे आहेत, कारण, मुळक उपनिषदांमध्ये मुख्यप्राणाचा निर्देश करून त्याहून निराळा असा इतर प्राणाचा इद्रियरूपानें निर्देश केला आहे. आणि 'मुख्यप्राण हा इद्रिय आहे' अस कोटेंही प्रसिद्ध नाही. (सू. १८) शिवाय, बृहदारण्यक उपनिषदांमध्ये मुख्यप्राणाचा आणि इतर प्राणाचा भेदान निर्देश केला आहे. (सू. १९) शिवाय, मुख्यप्राण आणि इतर प्राण यांमध्ये बरेच वैलक्षण्य आहेः—'निद्रावस्थेमध्ये मुख्यप्राण हा पृक्पदा जागा असतो, बाकीचे प्राण जागे नसतात. मुख्यप्राण हाच शरीर धारण करितो, इतर प्राण करीत नाहीत इत्यादि ' आता 'इतर प्राणाना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त झालें' असे जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, त्याचा अभिप्राय असाः— इतर प्राणांचें चलनचलनमुद्रा मुख्यप्राणाच्या स्वाधीन आहे, तेव्हा अर्थातच त्या प्राणाना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त झाल्यासारखें होतें तसेच चक्षु वगैरेना प्राण शब्द लावण्याचे कारणही हेंच होय. तात्पर्य, 'इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षा निरालोच तत्वे आहेत' असे सिद्ध झाले]

त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठात् ॥ १७ ॥

१७ मुख्यप्राणाखेरीज बाकीच्या त्या (प्राणां-) ना इद्रियें

असें म्हणतात. कारण (श्रुतीमध्ये) तसा व्यवहार
केला आहे. (८)

'मुख्यप्राण एक आहे आणि इतर प्राण अकरा आहेत' असें सांगितलें. आता त्या (इतर प्राणां-) संबधानें दुसरा असा सशय येतो की 'ते इतर प्राण मुख्यप्राणाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत, किंवा ते (मुख्यप्राणाहून) निराळे पदार्थ आहेत'. मग आता तुझे काय म्हणणे आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो — माझे म्हणणे असे आहे की) इतर प्राण हे मुख्यप्राणाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत. कशावरून ? श्रुतीवरून. श्रुतीमध्ये मुख्यप्राणाचा आणि इतर प्राणांना (एका ठिकाणी) आणून इतर प्राण हे मुख्यप्राणरूप आहेत असे सांगितलें आहे. उदा०—'आता आपणा सर्वांना ह्या मुख्यप्राणाचेंच रूप असो (अशी इतर प्राणांनी प्रार्थना केली). नंतर त्या सर्वांना ह्या (प्राणां-) चेंच रूप प्राप्त झालें' (बृ. १.१.२१). शिवाय, (मुख्यप्राण आणि इतर प्राण या सर्वांचा वाचक) असा जो 'प्राण' हा शब्द तो एकच असल्यामुळे (ते सर्व प्राण) एकच आहेत असा निश्चय होतो. नाही तर, (एका) 'प्राण' शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत असें मानावें लागेल, आणि तसें मानणें तर बरोबर नाही. किंवा ('प्राण' या शब्दाचा) एक

अर्थ मुख्य आहे आणि इतर अर्थ लाक्षणिक आहेत असे तरी मानावे लागेल, तेव्हा जसे एकाच प्राणाचे प्राण वगैरे पांच व्यापार आहेत, तसेच वाणी वगैरे अकरा इंद्रिये देखील (त्या प्राणाचेच व्यापार आहेत).

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— वाणी वगैरे (इंद्रिये हे) प्राणाहून निराळेच पदार्थ आहेत. कशावरून ? पृथक् व्यवहार होतो यावरून. तो पृथक् व्यवहार कोणता (असे विचारशील तर सांगतोः—) त्या प्रकृत प्राणापैकी मुख्यप्राणाला सोडून बाकीच्या अकरांना ' इंद्रिये ' असे म्हणतात. कारण, भुतीमध्ये तसा व्यवहार केलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो. ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो; तसेच मन आणि सर्व इंद्रिये उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३) इत्यादि स्थली प्राण पृथक् सांगितला आहे, आणि इंद्रिये ही पृथक् सांगितली आहेत. शंकाः— असे मानले तर मनाला देखील प्राणाप्रमाणे इंद्रियांच्या वर्गातून काढून टाकावे लागेल. कारण, (भुतीमध्ये) ' मन आणि सर्व इंद्रिये ' असा पृथक् व्यवहार केलेला दिसून येतो. (उत्तरः—) हें खरें आहे. परंतु स्मृतीमध्ये अकरा इंद्रिये सांगितली असल्यामुळे श्रोत्र वगैरेप्रमाणे मनाचा देखील इंद्रियांमध्ये संग्रह केला पाहिजे. पण ' प्राण इंद्रिय आहे ' ही गोष्ट मात्र कोणत्याही भुतीमध्ये किंवा स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध नाही. आतां (मुख्यप्राणापेक्षा इतर प्राण हे) भिन्न पदार्थ आहेत अशा पक्ष घेतला, तरच हा (वर दाखविलेला) पृथक् व्यवहार जुळतो. आणि (' सर्व प्राण मिळून) एकच आहे ' असे मानले तर मात्र ' प्राण हा एकच असून त्याला कोठें इंद्रिय असा व्यवहार होतो, आणि कोठें होत नाही ' हें विप्रतिपिद्ध होईल. यावरून ' इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षा निराळेच पदार्थ आहेत ' (असे सिद्ध झाले.) (१७)

आणखी कशावरून (इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षा) निराळे पदार्थ आहेत ?

भेदश्रुतेः ॥ १८ ॥

१८ (वाणी वगैरे हे मुख्यप्राणापेक्षा निराळेच पदार्थ आहेत.) कारण भुतीमध्ये पृथक् निर्देश केला आहे. (८)

भुतीमध्ये सर्व ठिकाणी वाणी वगैरेपेक्षा प्राणाचा पृथक् निर्देश केला आहे. कारण, भुतीने ' ते (देव) वाणीला बोलले ' (वृ. १।३।२) असा उपक्रम करून, पुढे ' त्या वाणी वगैरेचा दैत्यांनी पातकाच्या योगाने विषयसं केला ' असे सांगून, ते वाणी वगैरेचे प्रकरण संपवून, नंतर ' ते ह्या मुखामध्ये असणाऱ्या प्राणाला बोलले ' (वृ. १।

३।७) ह्या वाक्यापासून दैत्यांचा विध्वंस करणारा जो मुख्यप्राण त्याचा पृथक् उपक्रम केला आहे. तसेंच, ' (ब्रह्मदेवानें) आपल्याकरतां मन, वाणी, आणि प्राण हीं (तीन अंगें) उत्पन्न केलीं ' (वृ. १।५।३) इत्यादि भेद प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. तेव्हां याकरितांही इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षा निराळे पदार्थ आहेत. (१८)

आणखी कशावरून (इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां) निराळे पदार्थ आहेत ?

वैलक्षण्याच्च ॥ १९ ॥

१९ विजातीय स्वरूप आहे म्हणूनही (मुख्यप्राणाहून

इतर प्राण निराळे आहेत असें सिद्ध होतें). (८)

आणखी मुख्यप्राण व इतर प्राण यांचीं स्वरूपे विजातीय आहेत. वाणी वगैरे इंद्रियें निद्रित झालीं असतां एक मुख्यप्राण (तेवढा) जागृत असतो; त्यालाच एकटयाला मृत्युं प्राप्तीत नाही; पण वाक्कीच्यांना मृत्युनें प्राप्तें आहे. शिवाय, शरीरधारण होणें आणि शरीर पडणें याचें कारण, त्या मुख्यप्राणाची स्थिति आणि उत्क्रमण हेंच आहे; इंद्रियांची स्थिति आणि उत्क्रमण हें नाही. शिवाय, विषयांचें प्रत्यक्ष होण्याचें कारण, इंद्रियेंच आहेत, प्राण नाही. अशा रीतीनें प्राण आणि इंद्रिये यांच्या स्वरूपांमध्ये

१ (सू. १८) इंद्रियांच्या ज्या (शास्त्रीय विचारनें संस्कृत झालेल्या) वृत्ती त्या देव होत; आणि त्या वृत्तीच्या उलट ज्या इंद्रियांच्या स्वाभाविक वृत्ती त्या दैत्य होत. ह्या देवाची आणि दैत्यांची नेहमी लढाई होत असल्यामुळे ' कांहीं तरी चांगलें (पुण्य-) कर्म करून त्या दैत्यांचा पराजय करावा ' ह्या हेतूनें त्या सर्व दैत्यांनीं पिढ्यान् पिढ्यान् करण्याविषयीं असोदरत्व उत्पन्न झालेल्या वाणीला ' तूं आमच्याकरतां गा ' असें सांगितलें; व तें कबूल करून तिनें गाण्याला आरंभ केला. इतक्यात त्या दैत्यांनीं ' इंद्रिये हीं विषयलंपट असतात ' हें जाणून त्या वाणीला भलत्याच विषयाच्या नादाला लावून तिच्याकडून खोटें भाषण वगैरे पापकर्म करवून तिचा विध्वंस केला. त्याप्रमाणें सर्व इंद्रियांचा विध्वंस केला. इतकें सांगून श्रुतीमध्ये हें प्रकरण संपविलें आहे. नंतर पुढें श्रुती-मध्ये दुसऱ्या प्रकरणाला आरंभ करून असें सांगितलें आहे:— ते देव प्राणाकडे गेले, आणि प्राणाला गायन करण्याविषयीं त्यांनीं सांगितलें. तेथेंही त्या प्राणाचा विध्वंस करण्याकरतां दैत्य आले. परंतु प्राणाला कांहींच विषय नसल्यामुळे त्यांनीं कांहीं नाललें नाही; इतकेंच नाही, तर ज्याप्रमाणें घोड्यावर टेंकळ टाकलें असता घोडा न फुटतां टेंकळच फुटवें, त्याप्रमाणें त्या दैत्यांचाच उलट विध्वंस झाला असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये वर्णन केले आहे.

२ भोगाचीं साधनें.

१ (सू. १९) विषयसंबंधरूपी मृत्यु.

मोठा विजातीयपणा आहे. यावरूनही 'हीं इंद्रियें (मुख्यप्राणापेक्षां) निराळे पदार्थ आहेत' असे सिद्ध होतें.

आतां 'त्या सर्वांना ह्या (मुख्यप्राणा-) चेंच रूप प्राप्त झालें' (बृ. १।५।२१) ह्या श्रुतीवरून इंद्रियें ही प्राणरूपच आहेत असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, पूर्वापरग्रंथ पाहिला असतां त्या श्रुतीपासूनही विजातीयपणाचेंच ज्ञान होतें. कारणः— त्या श्रुतीनें 'मी बोलतच राहीन असा वाणीनें पण केला' (बृ. १।५।२१) असा वाणी वगैरे इंद्रियाचा उपक्रम करून नंतर 'त्या (इंद्रियां-) ना मृत्यूनें श्रमरूप होऊन पछाडलें. म्हणून वाणी श्रम पावतेच !' (बृ. १।५।२१) अशा रीतीनें इंद्रियें श्रमरूपी मृत्यूनें प्राप्तलेलीं आहेत असें सांगून, (शेवटीं) 'आतां जो ह्या मुख्यप्राण आहे त्याला मात्र मृत्यु प्राप्त झाला नाहीं' (बृ. १।५।२१) अशा रीतीनें मृत्यूनें न प्राप्तलेला तो प्राण पृथक्च सांगितला आहे. तसेंच, 'आपणामध्यें हाच श्रेष्ठ आहे' (बृ. १।५।२१) ह्या वाक्यांत ह्या (मुख्यप्राणा-) चें श्रेष्ठत्व टाकिलें आहे. तेव्हां या श्रुतीच्या अनुरोधानें 'वाणी वगैरेना जें चलनबलन मिळतें ते मुख्यप्राणाच्या स्वाधीन आहे' याच अर्थानें 'वाणी वगैरेना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त होतें' असें समजावें; (वाणी वगैरे इंद्रियांचें खरोखरच) मुख्यप्राणाशीं तादात्म्य आहे असें समजूं नये. यावरूनच 'प्राण'- या शब्दाचा इंद्रिय हा अर्थ लाक्षणिक आहे असेंही सिद्ध होतें. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच 'त्या सर्वांना ह्या (मुख्यप्राणा-) चेंच रूप प्राप्त झालें म्हणूनच त्यांना ह्याच्या नावानें प्राण असें म्हणतात' (बृ. १।५।२१) ही श्रुति 'प्राण' या शब्दाचा 'मुख्यप्राण' हाच मुख्य अर्थ आहे, व त्याचा 'इंद्रिय' हा अर्थ लाक्षणिकच आहे असें दाखविते. तेव्हां यावरून इंद्रियें हे प्राणापेक्षा निराळेच पदार्थ आहेत (असें सिद्ध होतें). (१९)

[आता येथून नवव्या अधिकरणास आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें विविधा सूत्रापासून ब्रह्मविद्याच्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. २०) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवांचें हें जग नावारूपास आणिलें आहे. कारण 'ह्या पंचमहाभूतांमध्ये जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे' ह्या श्रुतीमध्ये 'जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें' असे स्पष्टच म्हटलें आहे. आतां परमात्मा हा फक्त प्रयोजक कर्ता आहे. सिद्धात्माचें म्हणणें असें आहे कीं, परमात्म्यानेंच हें जग नावारूपास आणिलें आहे. कारण 'मला नामरूपें

२ इंद्रियाचें मुख्यप्राणाशीं तादात्म्य नाहीं यावरूनच.

३ तेव्हा पूर्वपक्षानें जें पूर्वी 'प्राणापेक्षा इंद्रियें निराळीं मानलीं तर एक प्राण शब्दाचे अनेक अर्थ मानवि लागतील' असें म्हटलें होतें तें बरोबर नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

व्यक्त करू दे' अंशी परमात्म्याची इच्छा श्रुतीने प्रदर्शित केली आहे. पूर्वपक्ष्याने दाखविलेल्या श्रुतीमध्य 'जीवरूप आत्म्याच्या द्वाराने' असे जें म्हटलें आहे, त्याचा 'प्रवेश करून' याकडे संबध आहे, 'व्यक्त करू दे' याकडे नाही. शिवाय पर्वत, नदी, समुद्र वगैरेना नावारूपाळा आणण्याचें जीवाला सामर्थ्यच नाही. आता, ईश्वर जे ह्या जगाच्या नावारूपाळा आणतो ते त्रिवृत्करण करून आणतो असे समजावें त्रिवृत्करण म्हणजे पृथ्वी, जल आणि तेज या तीन भूतांचें मिश्रण होय. (सू. २१) त्रिवृत्करण केलेल्या भूमी वगैरेच्या अन्न वगैरेच्या द्वारानें पुरुषानें उपभोग घेतला म्हणजे त्यापासूनच मास वगैरे सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात तात्पर्य, शरीराच्या माहेरचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ आणि शरीराच्या आतील रक्त, मास वगैरे सर्व पदार्थ त्रिवृत्करण केलेल्या भूतापासूनच उत्पन्न झाले आहेत. एकट्याच भूतापासून उत्पन्न झालेला असा एकही पदार्थ नाही. (सू. २२) आता 'ही पृथ्वी, हे जल' इत्यादि जो व्यवहार होतो, तसेंच 'मास हे' पृथ्वीचें कार्य आहे, रक्त हें जलाचे कार्य आहे' इत्यादि जो व्यवहार होतो, तो त्यामध्ये इतर घातु मुलींच नाहीत म्हणून होतो असें नाही. तर त्यामध्ये इतर घातुपेक्षा ती घातु जास्त आहे म्हणून होतो, असें समजावें]

संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् ॥ २० ॥

२० परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना ही त्रिवृत् करणा-

ऱ्याचीच (कृति) होय. कारण (श्रुतीमध्ये तसेंच)

सांगितलें आहे. (९)

सताच्या प्रकारांमध्ये तेज, उदक, आणि पृथ्वी यांची उत्पत्ति सांगून पुढें असें म्हटलें आहे:—'ह्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें—आता ह्या तीन देवतांमध्ये ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून मला नामरूपें उत्पन्न करू दे; आणि त्या तिहींपैकीं प्रत्येकीला त्रिवृत् करू दे' (छा. ६।३।२). आता येथें असा सशय येतो कीं ह्या नामरूपाच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे. (पूर्वपक्षी म्हणतो -) ह्या नामरूपाच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्माच आहे. कशावरून ? 'ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून' असा श्रुतीमध्ये विशेष सांगितला आहे यावरून. ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये 'हेराच्या द्वारानें शत्रूच्या सैन्यामध्ये प्रवेश करून मी (तें सैन्य) मोजतों' असा (एखाद्या राजानें) प्रयोग केला असता त्या सैन्याच्या मोजण्याचा कर्ता (वास्तविक) हेरच आहे, राजा ह्या फक्त प्रयोजक कर्ता असल्यामुळे तो 'मी मोजतों' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून (ह्या मोजण्याच्या क्रियेचा) आपल्यावर आरोप करतो; त्याप्रमाणें नामरूपाच्या उत्पत्तीचा कर्ता (वास्तविक) जीवात्माच आहे, परमात्मा ह्या फक्त प्रयोजक कर्ता

१ सत् असें जें ब्रह्म त्याच्या.

२ परमात्म्यानें.

३ तेज, उदक, आणि पृथ्वी या तीन देवतांमध्ये.

४ प्रत्येकाला इतर दोन देवतांशीं मिश्रित करू

५ हेराकडून सैन्य मोजविणारा.

६ जीवात्म्याकडून नामरूपें उत्पन्न करविणारा.

असल्यामुळे तो 'मला उत्पन्न करू दे' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून त्या उत्पत्तीचा आपल्यावर आरोप करतो. शिवाय, डित्य, ङवित्य वगैरे नांवांच्या आणि घट, शराव वगैरे रूपांच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवच असतो असें लोकामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येते. तेव्हां ह्या (श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या) नामरूपांच्या उत्पत्तीचा देखील जीवच कर्ता असला पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—'परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना' इत्यादि. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचे निराकरण करतो. संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना म्हणजे नावे आणि रूपे यांची उत्पत्ति होय. 'त्रिवृत् करणारा' हा शब्द 'परमेश्वर' या अर्थाला सुचवितो. कारण, 'त्रिवृत् करण्याचा कर्ता परमात्मा आहे' या गोष्टीला (श्रुतीमध्ये) कोठेही अपवाद सांगितला नाही. अग्नि, सूर्य, चंद्र, वीज वगैरे ठिकाणी, तसेंच कुंश, कांश, पैलाश वगैरे ठिकाणी, तसेंच, पशु, मृग, मनुष्य वगैरे ठिकाणी, जी प्रत्येक जातीला अनुरूप आणि प्रत्येक व्यक्तीला अनुरूप अनेक प्रकारची नामरचना व रूपरचनेना (दृष्टीस पडते), ती तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना उत्पन्न करणारा जो परमेश्वर त्याचीच खरोखर कृति आहे असें मानले पाहिजे. कशावरून ? (श्रुतीमध्ये तसें) सांगितले आहे यावरून. कारण, ह्या (श्रुतीने) 'त्या ह्या देवतेने' असा उपक्रम करून 'मला उत्पन्न करू दे' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून 'परब्रह्मच उत्पन्न कारण आहे' असें सांगितले आहे. शंका:—श्रुतीमध्ये 'जीवरूप (आत्म्या-)ने' असा विशेष सांगितला असल्यामुळे 'उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्माच आहे' असें मी निश्चित केले आहे. (उत्तर:—) असें निश्चित करता येत नाही. कारण, 'जीवरूप (आत्म्या-)ने' ह्या शब्दांचा 'प्रवेश करून' ह्या शब्दांशीच संबंध आहे. कारण, तेच शब्द त्या शब्दांच्या जवळ आहेत. 'उत्पन्न करू दे' ह्या शब्दांशी त्यांचा संबंध नाही. जर 'उत्पन्न करू दे' या शब्दांशी त्यांचा संबंध असेल,

७ मुले उपजल्यावर त्यांची डित्य, ङवित्य वगैरे नावे मनुष्येच ठेवतात असें दृष्टोत्पत्तीस येते.

८ तेज, उदक, आणि पृथ्वी या तीन पदार्थांचे मिश्रण करणारा.

९ एक प्रकारचे दर्भ.

१० एक प्रकारचे गवत.

११ पळसाचे झाड.

१२ मनुष्य, पशु इत्यादि नांवांची जी रचना ती, आणि मनुष्याला दोन हात, दोन पाय व पगला चार पाय इत्यादि रूपांची जी रचना ती, मनुष्य, पशु यांच्या त्या त्या जातीला अनुरूप आहे. तसेंच, मनुष्यामध्ये देवदत्त, यक्षदत्त वगैरे नांवांची जी रचना ती, आणि कोणी काळा, कोणी गोण, कोणी लड, कोणी चारीक इत्यादि रूपांची जी रचना ती, त्या त्या व्यक्तीला अनुरूप आहे.

तर मग 'मला उत्पन्न करूंदे' या वाक्यांत जो देवतेसंबंधाने प्रथम पुरुष योजिला आहे तो गौण रीतीने योजिला आहे असें मानावे छीं गेल. शिवाय, पर्वत, नद्या, समुद्र वगैरे अनेक प्रकारची जी नामरूपे तों उत्पन्न करण्याचे ईश्वराहून व्यतिरिक्त अशा जीवाला सामर्थ्य नाही. आतां, ज्या गोष्टीविषयी (जीवाला) सामर्थ्य आहे त्याविषयी देखील ते (सामर्थ्य) परमेश्वराच्या अधीनच आहे. शिवाय, जसा राजापेक्षां हेर हा भिन्न आहे तसा जीव म्हणून परमेश्वरापेक्षां अत्यंत भिन्न पदार्थ नाही. कारण, श्रुतीमध्ये जीवाला 'आत्मा' असा शब्द लावला आहे; आणि (जीवाला) जीवपणा हा कवळ उपाधीमुळेच येत आहे. तेव्हां त्या (जीवा-) ने केलेली नामरूपांची उत्पत्ति देखील परमेश्वरानेच केली आहे (असें समजले पाहिजे). शिवाय, नामरूपांची उत्पत्ति करणारा परमेश्वरच आहे असा सर्व उपनिषदांचा सिद्धांत आहे. कारण, 'आकाश खरोखर नामरूपांचे, प्रकाशक आहे' (छां. ८।१४।१) इत्यादि श्रुती आहेत. तेव्हां नामरूपांची उत्पत्ति ही त्रिवृत् करणाऱ्या परमेश्वराचीच कृति आहे (असें सिद्ध झालें).

ह्या ठिकाणी जी ही नामरूपांची उत्पत्ति सांगितली आहे ती त्रिवृत्करणपूर्वकच आहे असें सांगण्याची (श्रुतीची) विवक्षा आहे. कारण, तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्यांची

१३ कारण, पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणे परमात्मा हा वास्तविक रीतीने नामरूपे उत्पन्न करणारा नाही.

१४ इत्थि, इत्थि वगैरे नांवाविषयी आणि घट, शयन वगैरे रूपांविषयी.

१५ कारण, 'हें सर्व जग परमात्म्यापासून उत्पन्न होतें' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.

१६ ज्या वाक्यामध्ये एक व्यापार करून दुसरा व्यापार करतो असें सांगितलेलें असतें, त्या वाक्यामध्ये त्या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता एकच असतो असा नियम आहे. तेव्हां येथें ज्याअर्थी 'प्रवेश करून नामरूपें व्यक्त करूंदे' असें म्हटलें आहे त्याअर्थी 'प्रवेश करणें' आणि 'व्यक्त करणें' या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता एकच असला पाहिजे. आतां 'प्रवेश करणें' या व्यापाराचा कर्ता जीवात्मा आहे ही गोष्ट सिद्धात्यालाही कबूलच आहे. तेव्हां अर्थातच नामरूपें व्यक्त (उत्पन्न) करण्याचाही कर्ता जीवात्म्याच मानला पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१७ तेव्हा 'प्रवेश करणें' आणि 'व्यक्त करणें' या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता भिन्न भिन्न होतो अथ म्हणता येत नाही.

१८ बुद्धि वगैरे उपाधीमुळेच.

१९ येथें 'आकाश' या शब्दाचा 'परमात्मा' असा अर्थ आहे.

२० ह्या प्रकृत छांदोग्य श्रुतीमध्ये.

२१ तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्या तीन भूतांच्या मिश्रणाच्या 'त्रिवृत्करण' म्हणतात.

२२ म्हणजे तीन भूतांचें मिश्रण. शब्दानंतर जी नामरूपांची उत्पत्ति होते ती सांगण्याविषयी श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

उत्पत्ति सांगण्यानेच प्रत्येकांच्या नामरूपांची उत्पत्ति सांगितली जात आहे. ते त्रिवृत्करण अग्नि, सूर्य, चंद्र, आणि वीज या ठिकाणी श्रुतीने दाखविले आहे, उदा०—‘अग्नीचें जें लाल रूप आहे तें तेजाचें रूप होय, जें पांढरें रूप आहे तें उदकाचें रूप होय, आणि जें काळें रूप आहे तें पृथ्वीचें रूप होय’ (छां. ६।१।१) इत्यादि. अशा रीतीने ‘अग्नि’ हें रूप उत्पन्न होतें; आणि नाम हें विषयावर अवलंबून असल्यामुळे ‘अग्नि’ या रूपासंबंधानें ‘अग्नि’ हें नाम उत्पन्न होतें. सूर्य, चंद्र आणि वीज ह्या ठिकाणीही असेच जाणावें. ह्या ‘अग्नि’ वगैरेच्या उदाहरणावरून पार्थिव, जलीय आणि तेजस या तिन्ही प्रकारच्या द्रव्यांचें (ह्या बरील उदाहरणां—) सारखेंच त्रिवृत्करण होतें असे सांगितल्यासारखें होतें. कारण, उपक्रम व उपसंहार हे (तिघांविषयी) सारखेच आहेत. उदा०—‘ह्या तीन देवतांपैकी प्रत्येक त्रिवृत् त्रिवृत् होते’ (छां. ६।१।४) असा (तिन्हीविषयी) सारखाच उपक्रम आहे. तसेंच, ‘जें (रूप) लाल असल्यासारखें दिसतें तें तेजाचें रूप होय’ (छां. ६।१।६) ह्या वाक्याला आरंभ करून ‘जें अज्ञात असल्यासारखें दिसतें तो ह्या (तीन) देवतांचाच समुदाय होय’ (छां. ६।१।७) ह्या वाक्यापर्यंत जो उपसंहार केला आहे तो देखील (तिन्हीविषयी) सारखाच आहे. (२०)

आतां (शरीराच्या) बाहेर त्रिवृत्करण केलेल्या त्या तीन देवतांचें शरीरामध्ये पुनः निराळ्या तऱ्हेचें त्रिवृत्करण सांगितलें आहे. ‘ह्या तीन देवता पुरुषाप्रत प्राप्त झाल्या म्हणजे प्रत्येक त्रिवृत् त्रिवृत् होते’ (छां. ६।१।७) आतां ह्या त्रिवृत्करणावर कांहीं

२१ मिश्रित न झालेल्या अशा एकएकद्रव्यांच्या.

२४ तेव्हा लोकामध्ये जे अग्नि, सूर्य वगैरे पदार्थ उपलब्ध होतात ते मिश्रितच उपलब्ध होतात असें समजावें.

२५ नामाचा ‘रूप’ हा विषय असल्यामुळे नाम हें ‘रूप’ या विषयावर अवलंबून असतें.

२६ अग्नीप्रमाणेंच त्रिवृत्करण जाणावें.

२७ तेज, उदक आणि पृथ्वी या तीन देवतांपैकी.

२८ इतर दोन्हीनी मिश्रित.

२९ ‘पारया’ वगैरे पक्षी पाहिला असता त्याचें तांबडें, पांढरें आणि काळें या तिहीपैकी कोणतें विशेष प्रकारचें रूप आहे हें समजत नसल्यामुळे तें त्याचें रूप ‘अज्ञात’, असल्यासारखें दिसतें.

३० जेथें जेथें रूप अज्ञात असल्यासारखें दिसतें, तेथें तेथें सूक्ष्म रीतीने पाहिलें असता ह्या तीन देवतांचीच तीन रूपे आहेत असें जाणावें.

१ ‘त्रिवृत्करण केलेली जी पृथ्वी, जल आणि तेज ही तीन भूत त्याचें पुनः त्रिवृत्करण म्हणजे मिश्रण होऊन शरीरातील सर्व पदार्थ बनतात’ असा या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

एका दोपाची शंका येते तिचा परिहार करण्याच्या हेतूने (आरंभी) तें त्रिवृत्करण भुतीमध्ये जसे सांगितले आहे तसेंच येथे सूत्रकार दाखवितोतः—

मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च ॥ २१ ॥

२१ भुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें मांस वगैरे (कार्ये) पार्थिव

आहेत; आणि इतरांचीं (देखील कार्ये) भुतीमध्ये

सांगितल्याप्रमाणें समजावीं. (९)

त्रिवृत्करण केलेल्या भूमीचा पुरुषानें उपभोग घेतला म्हणजे तिच्यापासून 'मांस' वगैरे कार्ये भुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें उत्पन्न होतात, ती श्रुति अशीः—'भक्षण केलेल्या अन्नाचे तीन भाग होतात; त्यापैकी जो अत्यंत स्थूल भाग तें पुरीष होय, जो साधारण (स्थूल) भाग तें मांस होय, आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तें मन होय' (छां. ६।५।१). 'ब्राह्मि, यव वगैरे अन्नाच्या रूपानें त्रिवृत्करण केलेली ही भूमिच भक्षिली जाते' असा (बरील भुतीचा) अभिप्राय आहे. त्या (भूमी-) चें जें अत्यंत स्थूल स्वरूप आहे तें पुरीषाच्या रूपानें (शरीराच्या) बाहेर पडतें; जें साधारण (स्थूल) स्वरूप आहे तें शरीरामध्ये मांस वाढवितें; आणि जें अत्यंत अणु स्वरूप आहे तें मन होय. ह्याप्रमाणें इतरांची म्हणजे उदक आणि तेज ह्यांचीही कार्ये भुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें समजावीं. मूत्र, रक्त आणि प्राण ही उदकाची कार्ये होत; आणि अस्थि, मज्जा आणि वाणी ही तेजाची कार्ये होत. (२१)

आतां येथें पूर्वपक्षी म्हणतोः—'त्या (तीन देवतां-) पैकीं प्रत्येकीचें परमात्म्यानें त्रिवृत्करण केले' (छां. ६।३।४) या सामान्य श्रुतीवरून पंचमहाभूतें आणि त्यांपासून उत्पन्न झालेले पदार्थ ह्या सर्वांचेंच जर त्रिवृत्करण होतें, तर मग 'हें तेज, हें उदक, हें अन्न' असा विशेष प्रकारचा व्यवहार कोणत्या कारणावरून केला जातो ? तसेंच, 'शरीरातील मांस वगैरे हें भक्षण केलेल्या अन्नाचें कार्य आहे, रक्त वगैरे हें प्राशन

२ पुरुष हा भूमीचा म्हणजे पृथ्वीचा अन्नरूपानें उपभोग घेत असतो.

२ म्हणजे उदकाचा जो अत्यंत स्थूल भाग तें 'मूत्र' होय, आणि जो साधारण स्थूल भाग तें 'रक्त' होय, आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तो 'प्राण' होय असें जाणावें.

४ तेजाचा जो अत्यंत स्थूल भाग तो 'अस्थि' होय, जो साधारण स्थूल भाग ती 'मज्जा' होय; आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग ती 'वाणी' होय असें जाणावें.

केलेल्या उदकाचें कार्य आहे, अस्थि वगैरे हें मक्षण केलेल्या तेजाचें कार्य आहे ' हाही व्यवहार कोणत्या कारणावरून होतो ? ह्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः ॥ २२ ॥

२२ परंतु (त्यांच्या) वैशेष्यामुल्लेखे (त्यांना) तशीं नांवें

(मिळतात) तशीं नांवें (मिळतात). (९)

(सूत्रांतील) ' परंतु ' हा शब्द (पूर्वपक्षानें) आणलेला दोष घालवितो. विशेषाचा जो भाव तें ' वैशेष्य ' होय म्हणजे ' आधिक्य ' होय. जरी त्रिवृत्करण सर्व ठिकाणीं आहे, तरी एखाद्या ठिकाणीं एखाद्या भूत-धातूचें आधिक्य उपलब्ध होतें. उदा०-अग्नीमध्ये तेज या धातूचें आधिक्य आहे, उदकामध्ये अप् या धातूचें आधिक्य आहे, आणि पृथ्वीमध्ये अन्नाचें आधिक्य आहे. आतां हें जें (अशा प्रकारचें) त्रिवृत्करण केलें आहे तें व्यवहार सिद्ध करण्याकारितां केलें आहे. कारण, तिबटलेल्या दोरीप्रमाणें जर (हीं तिबटलेलीं महाभूतें) सारलींच झालीं, तर या तीन महाभूतांचा जो लोकामध्ये पृथक् व्यवहार होतो, तो सिद्ध होणार नाही. तेव्हां त्रिवृत्करण जरी सर्व ठिकाणीं आहे तरी पंचमहाभूतांना आणि त्यांपासून झालेल्या पदार्थांना हें तेज, हें उदक, हें अन्न अशीं जीं विशेष प्रकारचीं नांवें मिळतात तीं त्यांना त्यांच्या आधिक्यामुल्लेख मिळतात यांत काहीं गैर नाही. ' तशीं नांवें मिळतात, तशीं नांवें मिळतात ' या पुनरुक्तीवरून अध्यायाची समाप्ति सूचित होते. (२२)

१ मिश्रित अशा तीन देवतांचें पुनः मिश्रण होऊन मांस बनतें, तर त्याला ' हें अन्नाचें (म्हणजे पृथ्वीचें) कार्य आहे ' असें म्हणता येत नाही. याप्रमाणेंच रक्त आणि अस्थि यांविषयीं जाणवें.

२ पातळ पदार्थांमध्ये.

३ उदक.

४ पृथ्वी, जल, आणि तेज हीं तीन भूतें सारलीं न घेता त्यापैकीं एक ज्यास्त व बाकीचीं दोन कमी अशीं घेऊन जें हें त्रिवृत्करण केलें आहे.

अध्याय २ पाद ४ समाप्त.

अध्याय ३

पाद १

[आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये सत्तावीस सूत्रे आणि सहा अधिकरणे आहेत. त्यापैकी या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. १) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की ज्या वेळी जीवात्मा एका शरीरातून दुसऱ्या शरीरात जातो, त्या वेळी तो प्राण, इंद्रिये, मन वगैरे बरोबर घेऊन जातो. परंतु शरीराची बीजभूत अशीं बीं सूक्ष्म पंचमहाभूत तीं बरोबर घेत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये तसे सांगितले नाही. शिवाय पंचमहाभूत हीं हऱ्या त्या ठिकाणीं सहज मिळण्यासारखीं असल्यामुळे त्यांना बरोबर घेण्याचे कारणही नाही. सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की, जीव हा पंचमहाभूतांना बरोबर घेतो. कारण ' मरणानंतर जो पुनः पुरुष बनतो, तो ' मध्ये जीवाबरोबर असणाऱ्या उदकाच्या पाच आहुती होऊन नंतर त्या उदकाच्या पाचव्या आहुतीच्या वेळीं बनतो ' असे छादोग्य श्रुतीमधील श्वेतकेतु आणि प्रवाहण यांच्या प्रश्नोत्तरावरून समजते. तुलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री हे पाच कल्पित अग्नी होत. त्यांमध्ये श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि रेत या पांच रूपांनीं क्रमानें उदकाच्या पांच आहुती होतात. तेव्हां यावरून ' जीवाबरोबर ' उदक असते ' हे सिद्ध होते. (सू. २) आता उदकामध्ये इतर भूतें मिश्रित असल्यामुळे ' तींही त्याच्या बरोबर असतात ' असे मानिले पाहिजे. शिवाय, नुसत्या उदकाचे शरीरही बनणार नाही. आतां श्रुतीमध्ये जें ' उदकाच्या पांच आहुती ' असे म्हटले आहे. तें त्या आहुतींच्या वेळीं इतर भूतापेक्षा उदक अधिक असते म्हणून म्हटले आहे. (सू. ३) शिवाय ' जीवाबरोबर प्राण जातात ' असे ब्रूहदारण्य श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. तेव्हा अर्थातच त्या प्राणांचें आश्रयभूत असे जे उदक तेंही जीवाबरोबर असलेच पाहिजे. कारण आश्रयावाचून प्राणाची गति संभवत नाही. (सू. ४) आता मरणकालीं प्राण हे आपआपल्या अभिमानां देवतामध्ये लीन होतात असे जें श्रुतीमध्ये सांगितले आहे तें गौण आहे. कारण तेथेंच ' लव आणि कैव हे औपधी आणि वनस्पति यांमध्ये लीन होतात ' असे म्हटले आहे; आणि लोकामध्ये तसें मुळीच दृष्टोपचीष्ट येत नाही. तेव्हां त्या श्रुतीवरून ' प्राण हे जीवाबरोबर जात नाहीत ' असे सिद्ध होत नाही. आता ' मरणकालीं त्या देवता प्राणावरचा आपल अभिमान सोडतात ' इतकेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. (सू. ५) शंकाः— ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो ' हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, श्रुतीमध्ये ज्या पाच आहुती सांगितल्या आहेत त्यापैकी पहिली आहुति-उदकाची नाही, तर श्रद्धेची आहे. आणि ' श्रद्धा म्हणजे एका प्रकारचें ज्ञान आहे ' हे प्रसिद्धच आहे. उत्तरः— तेथें ' श्रद्धा ' या शब्दानें उदकच घेतले पाहिजे. कारण, ' उदकाच्याच पाच आहुती श्रुति सांगत आहे ' असे पूर्वापर संबंध पाहिल्य असतां स्पष्ट म्हणावें लागतें. शिवाय, श्रद्धा शब्दाच्या सऱ्या अर्थांची आहुति संभवत नाही. शिवाय, इतर ठिकाणींही श्रुतीमध्ये उदकाला ' श्रद्धा ' हा शब्द लावलेला दृष्टीस पडतो. आतां उदकाला ' श्रद्धा ' शब्द लावण्याचीं कारणे अशीं आहेतः— १ श्रद्धेपासून म्हणजे हा पहिल्या आहुतीपासून उत्पन्न होणारे सोम, वृष्टि वगैरे पदार्थ उदकमय आहेत. २ शिवाय, देहाचें बीजभूत जें उदक तें श्रद्धेसारखें असतं सूक्ष्म आहे.

३ शिवाय, उदक हे श्रद्धेचें कारण आहे. कारण, एखादें तीर्थोदक पाहिलें असतां मनुष्याच्या मनोमध्यें सहज श्रद्धा उत्पन्न होते. (सू. ६) आतां जरी या पांच आहुती सांगतांना श्रुतीमध्ये ' त्या आहुतीबरोबर जीव असतो ' असें सांगितलें नाहीं तरी श्रुतीमध्येच इतर ठिकाणीं केलेल्या वर्णनावरून ' त्या आहुतीबरोबर जीव असतो ' असें सिद्ध होतें. कारण, ' यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक स्वर्गसुखाचा उपभोग घेण्याकरितां उदकांनं वेष्टित होऊन चंद्रलोकप्रत जातात ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. हीच पहिली आहुति होय. (सू. ७) शंकाः— ' यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक चंद्रलोकप्रत गेले असतां तेथें देव त्यांचें भक्षण करतात, कारण, तें देवांचें अन्न आहे ' असें छांदोग्यामध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां ' चंद्रलोकांत जाणें ' ही पहिली. एक आहुति मात्र संभवते; पुढील चार आहुती संभवत नाहींत. उत्तरः— त्या लोकांना देव खरोखरी भक्षण करीत नाहींत, जर भक्षण करते, तर कोणीही स्वर्गाची इच्छा केली नसती. आतां त्या लोकांना ' देवांचें अन्न ' असें जें म्हटलें आहे, तें गौण होय. म्हणजे ज्याप्रमाणें अन्न हें उपभोगाचें साधन आहे, त्याप्रमाणें हे लोक, स्त्री, पुत्र वगैरे प्रमाणें देवांच्या उपभोगाचें साधन आहेत; कारण, ह्या यज्ञ वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकांना तत्त्वज्ञान नसल्याकारणानें ते लोक देवाचे चाकर होतात. देव हे त्या लोकांना कांहीं तरी अधिकार देतात. त्या अधिकारापासून जें त्यांना सुख प्राप्त होतें तेच स्वर्गसुख होय. त्या सुखाचें कारणभूत जें कर्मापासून उत्पन्न झालेलें पुण्य ते संपल्यानंतर ते लोक खाली येतांना त्यांच्या पुढील चार आहुती संभवतात. एकंदरीत ' सूक्ष्म पंच-महाभूतें जीवांच्या बरोबर असतात ' असें सिद्ध झाले.]

तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम् ॥ १ ॥

१ दुसरा (देह) प्राप्त होतांना (जीव हा सूक्ष्म भूतांनीं)

वेष्टित होऊनच (त्यांप्रत) गमन करतो (असें)

प्रश्न आणि निरूपण यांवरून

(समजतें). (१)

दुसऱ्या अध्यायामध्ये वेदान्त ग्रंथांत प्रतिपादिलेल्या ब्रह्मवादाचा जो स्मृतीशीं आणि न्यायाशीं विरोध येतो त्याचा पारिहार केला (अ. २ पा. १). तसेंच, आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांचीं मतें आदराला पात्र नाहींत असें सविस्तर रीतीनें सांगितलें (अ. २ पा. २). तसेंच, श्रुतींचा जो (परस्परार्शी) विरोध येतो तोही घालवला. शिवाय, जीवाहून व्यतिरिक्त अशीं जीं जीवाला साधनभूत (प्राण वगैरे) तत्त्वे तीं ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असेंही तेथें सांगितलें (अ. २ पा. ३१४). आतां त्या साधनयुक्त जीवाचे संसारात पडण्याचे प्रकार (अ. ३ पा. १), तसेंच, त्याच्या निरनिराळ्या अवस्था, आणि ब्रह्माचें स्वरूप (अ. ३ पा. २), तसेंच, विद्या भिन्न भिन्न आहेत किंवा एकच आहेत, आणि गुणांचा सर्वत्र संप्रद कदावपाचा किंवा नाहीं (अ. ३ पा. ३), तसेंच, तत्त्वज्ञाना-

१ उत्तर.

२ श्रुतीमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणीं जे ब्रह्माचे निरनिराळे अनेक गुण सांगितले आहेत, ते सर्व प्रत्येक ठिकाणीं समजावयाचे किंवा नाहींत.

पासून पुरुषार्थसिद्धि, तत्त्वज्ञानाला साधनभूत अशा विधींचे प्रकार, आणि मुक्तिरूप फलाविषयी अनियम (अ. ३ पा. ४) इत्यादि विषयांचें आम्ही या तिसऱ्या अध्यायामध्ये निरूपण करणार आहों. प्रसंगवशात् दुसऱ्याही कांहीं गोष्टींचें^३ आम्ही प्रतिपादन करूं.

प्रथमतः पहिल्या पादामध्ये आम्ही पंचाग्नि-विद्येच्या अनुशाने (जीवाचे) संसारांत पडण्याचे प्रकार दाखवितों. कारण, (जीवाची संसारस्थिति दाखविणें हें) वैराग्याला कारण आहे. शिवाय, श्रुतीमध्येही (या प्रकाराच्या) शेवटीं ' म्हणून संसाराचा तिटकारा करावा ' (छां. ५।१०।८) असेच सांगितलें आहे. आतां ' नंतर हे प्राण ह्या (आत्म्या-) च्या भोंवतीं जमतोंत ' (बृ. ४।४।१) येथपासून तो ' (आत्मा हा) एक अधिक नवीन आणि अधिक सुंदर असें शरीर (निर्माण) करतो ' (बृ. ४।४।४) येथपर्यंत जी संसार-प्रकरणांतलीं वाक्यें आहेत त्यांवरून, आणि ' अशा रीतीनेच धर्माधर्माच्या फलांचा जीवाला उपभोग संभवतो ' यावरून, ' जीव हा पहिलें शरीर टाकून देतो व मुख्य प्राणाला बरोबर घेऊन, इंद्रिये आणि मन् यांसहवर्तमान, आणि अविधी, कर्म व पूर्वप्रज्ञा यांनी युक्त होऊन दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होतो ' असें समजतें.

३ ' देहच आत्मा आहे या मताचें खंडन करणें ' इत्यादि गोष्टींचें.

४ स्वर्गलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री ह्या पांचांचें जें अग्निरूपानें ज्ञान होणें त्याला ' पंचामिविद्या ' म्हणतात. पुढें टीप १७ पहा.

५ कारण, जीवाची संसारामधील दुःखकारक स्थिति पाहिली असतां मनुष्याला वैराग्य उत्पन्न होणें हें साहजिकच आहे.

६ पंचामिविद्येच्या प्रकाराच्या.

७ जीव हे ह्या संसाररूपी अगाध समुद्रामध्ये अनेक प्रकारच्या योनी धारण करून वारंवार बुडत आहेत म्हणून.

८ तेव्हां श्रुतीमध्येही जे संसारांत पडण्याचे प्रकार सांगितले आहेत, ते वैराग्य उत्पन्न होण्याकरतांच सांगितले आहेत असें सिद्ध होतें. त्याप्रमाणेंच, येथेही आम्ही वैराग्य उत्पन्न होण्याकरतांच ते प्रकार दाखवितों असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

९ व्याप्रमाणें एखादा राधा दुसऱ्या गावाला जाऊं लागला असतां त्याच्या बरोबर जाण्याकरितां अनेक लोक राजवाड्यामध्ये जमतात, त्याप्रमाणें हा जीवात्मा शरीर सोडून जाऊं लागला असतां त्याच्या बरोबर जाण्याकरता त्या आत्म्याभोंवती प्राण जमतात असा या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

१० जीवात्मा हा पहिलें शरीर टाकून दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होतो अशा रीतीनेच धर्माधर्माच्या (स्वर्ग, नरक इत्यादिरूपां) फलांचा जीवाला उपभोग संभवतो. जर जीव हा दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होत नसेल, तर एखादा मनुष्य धर्म व अधर्म करून मृत झाला असतां त्याला त्या धर्माधर्माच्या फलांचा उपभोग संभवणार नाही.

११ अज्ञान.

१२ पूर्वजन्मांचा संस्कार.

तेव्हा 'तो जीव देहाची वीजभूत जी सूक्ष्मभूत त्यांनी वेष्टित होऊनच (दुसऱ्या देहाप्रत) जातो किंवा वेष्टित न होतांच जातो' असा येथे विचार प्राप्त होतो. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षा म्हणतोः—) तो जीव वेष्टित न होतांच जातो. कशावरून ? अशावरून की- ज्याप्रमाणें 'इंद्रियांना तो बरोबर घेतो' असें श्रुतीत सांगितलें आहे- त्याप्रमाणें '(सूक्ष्म) भूताना तो बरोबर घेतो' असें श्रुतीत सांगितलें नाही. उदा०— 'तो ह्या तेजोमात्रांना बरोबर घेऊन' (बृ. ४।४।१) ह्या वाक्यांत 'तेजोमात्रा' या शब्दानें 'इंद्रियांचेंच जीव ग्रहण करतो' असें भुति सांगते. कारण, वाक्यशेषामध्ये चक्षु वगैरे (-इंद्रियां-) चाच उल्लेख केला आहे. पण त्याप्रमाणें 'भूतमात्रांचें जीव ग्रहण करतो' असें श्रुतीत सांगितलें नाही. शिवाय, भूतमात्रा ह्या सर्वत्र सहज मिळण्याजोग्या आहेत. जेथें (नवीन), देह निर्माण करावयाचा आहे तेथें त्या हजर आहेतच. म्हणून त्यांना बरोबर देण्याचें जीवाला काहीं प्रयोजन नाही. तेव्हां यावरून जीव हा (सूक्ष्म-भूतानी) वेष्टित न होतांच (दुसऱ्या देहाप्रत) जातो असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः— 'दुसरा (देह) प्राप्त होतांना' इत्यादि-याचा अर्थः— 'एका देहापासून दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होतांना (जीव-हा) देहाची वीजभूत जी सूक्ष्मभूत त्यांनी वेष्टित होऊनच (त्या दुसऱ्या देहाप्रत) जातो' असें समजावें. कशावरून ? प्रश्न व निरूपण यावरून. प्रश्न असा आहेः— 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ते तुला माहीत आहे काय ?' (छां. ५।३।३). या प्रश्नाचें निरूपण म्हणजे उत्तर श्रुतीनें 'स्वर्ग, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री या पांच अग्नीमध्ये श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि रेत या पांच आहुती होत' असें सांगून 'याकारिता पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात'

१३ तेजाच्या ज्या मात्रा म्हणजे अवयव त्या 'तेजोमात्रा' म्हणजे इंद्रियें होत. इंद्रिये हीं रूप वगैरे विषयाना प्रकाशित करीत असेल्यामुळे त्यांना 'तेजोमात्रा' असें म्हटलें आहे.

१४ तात्पर्य- या वाक्यशेषावरून वर दाखविलेल्या भुतीमधील 'तेजोमात्रा' या शब्दाचा 'इंद्रिये' ह्याच अर्थ आहे असें सिद्ध होतें.

१५ सूक्ष्म भूताचें.

१६ हा प्रश्न प्रवाहणानें श्वेतकेतूला केला आहे.

१७ यशामध्ये यजमानानें दूध, दही वगैरे हविर्द्रव्यें अग्नीमध्ये टाकिली असता तीं द्रव्य सूक्ष्म रूपानें त्या यजमानाच्या जीवाबरोबर स्वर्गलोकीं जातात. दूध वगैरे द्रव्यामध्येही उदकाचें बाहुल्य आहे. म्हणूनच त्या सूक्ष्म रूपाला 'श्रद्धा' म्हणजे 'उदक' असें म्हणतात. हें जें स्वर्गलोकाप्रत सूक्ष्मरूपानें जाणें हीच स्वर्गरूपी अग्नीमध्ये श्रद्धारूपी पहिली आहुति होय. तेथें त्या सूक्ष्मरूपाचें देवशरीर बनतें. पुढें त्या जीवानें केलेल्या कर्मांला अनुसरून काहीं दिवस तेथें सुखोपभोग घेतल्यानंतर त्या शरीराचा द्रव होऊन तो द्रव त्या जीवाबरोबर पर्जन्यामध्ये मिश्रित होतो. ह्या द्रवालाच 'सोम'

(छां. ५।९।१) या वाक्यांत दिलें आहे. तेव्हां या (प्रभोत्तरा-) वरून 'उदकांनं वेष्टित होऊनच (जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत) जातो' असें समजतें. शंका:—'जळूप्रमाणें जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होईपर्यंत पहिला देह सोडीत नाही' असें दुसरी श्रुति सांगते; उदा०—'ज्याप्रमाणें तृणजलायुका०' (वृ. ४।१।३) ही श्रुति पहा. उत्तर:— तेथें देखील 'जीव हा उदकांनं वेष्टित होऊनच कर्माने उपस्थित केलेला जो (नवीन) देह प्राप्त व्हावयाचा तो उत्पन्न करण्याविषयी आपण प्रयत्न वाढवितो' याच फक्त गोष्टीचें जळूशीं साम्य दाखविलें आहे; ('जुनें शरीर तो सोडीत नाही' या गोष्टीचें साम्य दाखविलें नाही); म्हणून काहीं विरोध येत नाही. तेव्हां अशा रीतीनें (जीवाला) नूतन देह प्राप्त होण्याचा प्रकार श्रुतीमध्ये वर्णिला असल्यामुळे या विषयासंबंधानें ज्या काहीं कल्पना पुरुषांच्या डोक्यांतून निघाल्या आहेत; उदा०—'आत्मा आणि इंद्रिये हीं सर्वव्यापी आहेत व नूतन शरीर प्राप्त झालें असता त्यामध्ये तीं कर्मांमुळे व्यापार करूं लागतात' (ही सांख्यांची कल्पना), 'केवळ आत्माच त्या (नूतन शरीरा-) मध्ये व्यापार करूं लागतो, परंतु इंद्रिये हीं भोगाच्या भिन्न भिन्न स्थानांमध्ये शरीराप्रमाणें नवीनच उत्पन्न होतात' (ही बौद्धांची कल्पना), 'केवळ मनच भोगस्थानाप्रत प्राप्त होतें' (ही वैशेषिकांची कल्पना), 'ज्याप्रमाणें पोपट एका वृक्षावरून उडून दुसऱ्या वृक्षावर बसतो, त्याप्रमाणें फक्त जीवच एका देहापासून उड्डाण करून दुसऱ्या देहाप्रत

असें म्हणतात. आणि त्या द्रवाचें जे पर्जन्यामध्ये मिश्रण होणे हीच पर्जन्यरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची सोमरूपी दुसरी आहुति होय. पुढें पर्जन्याबरोबर तो द्रव त्या जीवासहवर्तमान पृथ्वीवर पडतो. हीच पृथ्वीरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची वृष्टिरूपी तिसरी आहुति होय. नंतर त्या द्रवाचें ओषधीच्या द्वारानें धान्य बनतें; व तें धान्य अन्नरूपानें पुरुषाच्या उदरामध्ये त्या जीवासहवर्तमान प्रवेश करतें. हीच पुरुषरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची अन्नरूपी चवथी आहुति होय. नंतर त्या अन्नाचें पुरुषाच्या उदरामध्ये रेत बनतें, आणि तें रेत स्त्रियांच्या उदरामध्ये त्या जीवासहवर्तमान प्रवेश करतें. हीच स्त्रीरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची रेतरूपी पाचवी आहुति होय. नंतर त्या रेताचाच गर्भाच्या द्वारानें पुरुष बनतो. म्हणूनच त्या पूर्वी सांगितलेल्या सूक्ष्मरूपी उदकाला पाचव्या आहुतीच्या वेळीं 'पुरुष' असें म्हणतात.

१८ तेव्हां जीवात्मा हा पहिला देह सोडल्यानंतर उदकांनं युक्त होलाता दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होतो हें जे पूर्वीं टाकिलें आहे तें बरोबर नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१९ "ज्याप्रमाणे गवतावरील जळू ही एका गवतावरून जातिवेळीं पूर्वीच्या गवताच्या शेवटावर बसून दुसरे गवत धरण्याकरिता 'आपलें शरीर त्याच करणें' वेगळे प्रयत्न करते, त्याप्रमाणेच जीवात्मा हा दुसऱ्या शरीराप्रत जातिवेळीं तें शरीर उत्पन्न करण्याविषयी प्रयत्न करतो" असें दाखवावे हाच जळूचा दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतीचा उद्देश होय. परंतु 'दुसरे शरीर प्राप्त होईपर्यंत जीव पहिलें शरीर सोडीत नाही' असें दाखविण्याचा मात्र त्या श्रुतीचा उद्देश नाही.

प्राप्त होतो' (ही जैनांची कल्पना) इत्यादि, त्या सर्व कल्पना अनादरणीय आहेत. कारण, त्या (सर्व) श्रुतीशीं विरुद्ध आहेत. (१)

शंका:— वर दाखल केलेल्या प्रश्नोत्तरांवरून ' केवळ उदकानें वेष्टित होऊनच (जीव हा दुसऱ्या देहाप्राप्त) जातो ' असे सिद्ध होते. कारण, श्रुतीमध्ये सांगितलेला जो ' उदक ' शब्द त्याचें तेवढेंच सामर्थ्य आहे. मग ' सर्वच सूक्ष्मभूतांनीं वेष्टित होऊन जीव गमन करतो ' अशी सामान्य प्रतिज्ञा तुम्ही कशी करतां ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

त्रयात्मकत्वाच्च भूयस्त्वात् ॥ २ ॥

। परंतु (उदक हें भूत-) त्रयात्मक असल्यामुळे (केवळ उदकानेंच जीव वेष्टित होत नाहीं). आधिक्यामुळे (उदकाचाच तेवढा निर्देश केला आहे). (१)

तु ' शब्दानें (सूत्रकार) वर आणलेल्या शंकेचें निवारण करतात. श्रुतीमध्ये जें त्रिवृत्करण सांगितलें आहे त्यावरून उदक हें भूतत्रयात्मकच आहे (असे समजतें). तेव्हां ' उदक हें (नूतन शरीराला) उत्पन्न करतें ' असे मानतांना ' इतर दोन भूतेंही (त्या उत्पत्तीच्या कामाला हातभार लावतात) ' असे अवश्य मानलें पाहिजे. शिवाय, देहही त्रयात्मकच आहे. कारण, उदक, तेज आणि पृथ्वी या तिन्ही भूतांची त्याच्या ठिकाणीं कार्ये उपलब्ध होतात. शिवाय, वात, पित्त आणि कफ या तीन धातू त्याच्या ठिकाणीं असल्यामुळेही तो त्रयात्मकच आहे. तेव्हां, यामुळे इतर भूतांना सोडून देऊन केवळ उदकापासूनच तो उत्पन्न होऊ शकत नाही. म्हणून ' उदकाला पुरुष असे म्हणतात ' या प्रश्नोत्तरामध्ये जो ' उदक ' हा शब्द घातला आहे तो केवळ ' उदकच

१ घाम, अन्नाचा परिपाक, आणि गंध हीं क्रमानें उदक, तेज आणि पृथ्वी यांचीं तीन कार्ये होत.

२ तात्पर्य— ज्याअर्थी हीं तीन भूतांचीं कार्ये देहाच्या ठिकाणीं उपलब्ध होतात, त्याअर्थी एकट्या उदकापासूनच देह उत्पन्न होतो असे मानतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून अर्थातच जीव हा सूक्ष्म अशा सर्व भूतांनीं वेष्टित होऊनच गमन करतो असे सिद्ध होतें. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' जीवाचा पुनर्जन्माशीं संबंध मोक्ष प्राप्त होईपर्यंत सुटत नाही ' अशा अर्थाची स्मृति आहे. मार्गे (अ. २ पा. ४ सू. ६ पृ. ३४५ पं ५) पहा.

३ कारण, वातधातु हें वायूचें कार्य आहे, पित्त हें तेजाचें कार्य आहे, आणि कफ हें उदकाचें कार्य आहे.

उत्पन्न करते' या गोष्टीला अनुलक्षून घातला नाही; तर 'उदकाचें आधिक्य आहे' या गोष्टीला अनुलक्षून घातला आहे. कारण, सर्व शरीरांमध्ये रस, रक्त वगैरे द्रव पदार्थांचें बाहुल्य दृष्टीस पडतच आहे. शंकाः— शरीरांमध्ये पृथ्वी घातली पुष्कळ दृष्टीस पडते. उत्तरः— हा दोष येत नाही. कारण, ' (पृथ्वीहून) इतर भूतांपेक्षा उदकाचें बाहुल्य आहे ' असे म्हणता येईल. शिवाय, देहाचे जीवभूत जे रेत व रक्त हे पदार्थ त्यांमध्येही द्रव पदार्थांचें बाहुल्य दृष्टीस पडतें. शिवाय, नूतन देहाच्या उत्पत्तीचें 'कर्म' हें निमित्तकारण आहे. आणि अग्निहोत्र वगैरे कर्मांमध्ये तर सोम, घृत, क्षीर वगैरे द्रव पदार्थांचा फार उपयोग करतात. कर्मांशीं संबद्ध आणि 'श्रद्धा' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें असें जे उदक त्याचें स्वर्गलोकनामक अग्निमध्ये कर्मांसहवर्तमान हवन केलें जातें. असें सूत्रकार पुढें सांगतील. त्यावरूनही उदकाचें बाहुल्य सिद्ध होतें. आणि त्या बाहुल्यामुळे 'उदक' या शब्दानें देहाची जीवभूत जीं सूक्ष्मभूत त्या सर्वांचें ग्रहण होतें; तेव्हां कांहीं दोष येत नाही. (२)

प्राणगतेश्च ॥ ३ ॥

३ प्राण जात. असल्यामुळेही (सूक्ष्म भूतें जातात असें सिद्ध होतें). (१)

' तो ' जाऊं लागला म्हणजे त्याच्या मागोमाग प्राण जातो. प्राण जाऊं लागला म्हणजे त्याच्या मागोमाग (इतर) सर्व प्राण जातात ' (बृ. ४।४।२) इत्यादि श्रुतींमध्ये नूतन देह प्राप्त झाला असता प्राण (त्याप्रत) जातात असें सांगितलें आहे. आतां, हें प्राणांचें जाणें आश्रयावांचून संभवत नाही. तेव्हां, या प्राणांच्या जाण्यामुळे त्या प्राणांना

४ तात्पर्य— श्रुतीमधील ' उदक ' या शब्दाचा लक्षणेन ' सर्व भूतें ' हा अर्थ घ्यावा असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

५ यावरून शरीरांमध्ये उदकाचें आधिक्य आहे असे सिद्ध होतें.

६ त्या द्रव पदार्थांपैकी सूक्ष्म उदक.

७ आणि ज्याअर्थी त्या हवन केल्या सूक्ष्म उदकाचेंच क्रमाक्रमानें शरीर बनतें (मागें अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा.), त्याअर्थी शरीरांमध्ये उदकाचेंच आधिक्य असतें असे सिद्ध होतें.

१ जीवात्मा.

आश्रयभूत होणारे जें उदक तें देखील इतर भूताना बरोबर घेऊन जातें असे समजतें. आश्रयावांचून प्राण हे कोठें जात नाहीत किंवा राहत नाहीत. कारण, शरीर जिवंत असतांना (तसेंच) दृष्टीस पडतें. (३)

अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् ॥ ४ ॥

४ (प्राण हे) अग्नि वगैरेप्रत जातात असे श्रुतीत सांगि-

तलें असल्यामुळे (ते जीवाबरोबर जात नाहीत)

असे म्हणशील तर नाही. कारण (तें

सांगणें) गौण आहे. (१)

शंका:— दुसरा देह प्राप्त झाला असतां प्राण हे जीवाबरोबर जात नाहीतच. कारण, ' ते अग्नि वगैरेप्रत जातात ' असे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. उदा०—' या मृत मनुष्याची बाणी अग्नीमध्ये लीन होते आणि प्राण वायूमध्ये (लीन होतो) ' (वृ. ३।२। १३) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' मरणकालीं बाणी वगैरे प्राण, अग्नि वगैरे देवांप्रत जातात ' असे सांगितलें आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, तें सांगणें गौण आहे, म्हणजे ' बाणी वगैरे (प्राण) हे अग्नि वगैरे (देवांप्रत) जातात ' हें श्रुतीचें सांगणें गौण आहे. कारण, लव आणि केंस यांच्या ठिकाणीं (हें जाणें) दृष्टीस पडत नाही. उदा०—' लव ओपधीमध्ये (लीन होते), व केंस वनस्पतीमध्ये (लीन होतात) ' (वृ. ३।२। १३) असे त्याच श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां ' लव आणि केंस ह उडून ओपधी आणि वनस्पती याप्रत जातात ' हें संभवत नाही. शिवाय, प्राणरूप उपाधि जात नाही असें म्हटलें तर जीवही जाऊ शकणार नाही. शिवाय, प्राणावांचून

२ मार्ग (वृ. २६३ पं. १२) पहा. शिवाय उदकावाचून प्राणाची स्थिति होत नाही असा अनुभव येतो. त्यावरून उदक हा प्राणाचा आश्रय आहे असे सिद्ध होतें.

३ उदक हें निवृत्त असल्यामुळे ते इतर भूताना बरोबर घेऊन जातें असे येथे म्हटले आहे.

४ शरीररूपी आश्रयाला सोडून इतर ठिकाणीं प्राण जात नाहीत व राहत नाहीत, तर शरीररूपी आश्रयामध्येच राहतात असेच.

१ कारण, जीवांना हा सर्वव्यापी असल्यामुळे तो विलकूल हलत नाही; तर त्याचें जाणें-येणें हे केवळ औपाधिक आहे म्हणजे प्राण वगैरे उपाधी जातात-येतात म्हणून ' जीव जातो-येतो ' असे स्पष्ट होताना.

नूतन शरीरामध्ये (जीवाला) उपभोगही संभवत नाही. शिवाय, जीवाबरोबर प्राण जातात असे इतर श्रुतीमध्ये स्पष्टच सांगितले आहे. तेव्हा ' वाणी वगैरेवर अधिष्ठित असणाऱ्या आणि वाणी वगैरेना साहाय्य करणाऱ्या ज्या अग्नि वगैरे देवता त्या मरणकाली फक्त आपआपले साहाय्य करण्याचे सोडून देतात ' या गोष्टीला अनुत्कृत, ' वाणी वगैरे अग्नि वगैरेप्रत जातात ' असे गौण रीतीने म्हटले आहे. (४)

प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः ॥ ५ ॥

५ पहिल्या (अग्नीच्या) वेळीं (उदक) सांगितले नसल्यामुळे (श्रुति बरोबर नाही) असे म्हणशील तर नाही; कारण, तेंच (सांगितले आहे).

आणि (तसें मानलें तरच वाक्य)

संगतवार होतें. (१)

शंकाः— पण ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असे म्हणतात ' (छां. ५।१।२) हे कसे निश्चित करता येते ? कारण, पहिल्या अग्नीच्या वेळीं उदक मुळीच सांगितलेले नाही. कारण, या श्रुतीमध्ये स्वर्गलोक वगैरे अग्नी ' पांच आहुतीचे आधार ' या रूपाने सांगितले आहेत. त्यापैकी पहिल्या (अग्नीच्या) संबंधाने ' हे गौतम ! हा लोक खरोखर अग्नि होय ' (छां. ५।१।१) असा उपन्यास करून ' त्या ह्या अग्नीमध्ये देव श्रद्धेची आहुति देतात ' (छां. ५।१।२) या वाक्यांत ' श्रद्धा हे होमद्रव्य आहे ' असे श्रुतीने सांगितले आहे; पण तेथे ' उदक हे होमद्रव्य आहे ' असे सांगितले नाही. पर्जन्य वगैरे पुढील चार अग्नींच्या वेळीं उदक हे होमद्रव्य आहे असे जर मानाल तर माना; त्याला माझी हरकत नाही. कारण, त्या अग्नीसंबंधाने जे सोम वगैरे पदार्थ आहुतिरूपाने तेथे सांगितले आहेत त्यामध्ये उदकाचे वाहुल्य आहे असे म्हणता येते. परंतु पहिल्या अग्नीच्या संबंधाने सांगितलेली जी श्रद्धा ती टाकून देऊन न सांगितलेले जे उदक तेंच तेथे आहुति आहे अशी कल्पना करणे म्हणजे मोठे साहस आहे. आतां

२ सुप्तदुःखरूपी उपभोग देतील वास्तविक जीवात्म्याला होत नाही. सुप्त व दुःख हे मनाचे धर्म आहेत; व त्या मनरूपी उपाधीमुळे जीवात्म्याला सुख तसेच दुःख होते असे भासते. तेव्हा अर्थात्तच प्राणावाचून उपभोग संभवत नाही; कारण मन हा प्राणच आहे.

३ (वृ. ४।४।२ पहा).

१ ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदक पुरुषरूपी होते ' ही श्रुति त्या पांचही आहुती उदकाच्याच जर अवतील तरच झुल्ले, परंतु श्रुतीमध्ये स्वर्गरूपी अग्नीमध्ये दिली जाणारी पहिलीच आहुति श्रद्धेची सांगितली आहे, श्रद्धा म्हणजे विश्वासरूपी एक प्रकारचे ज्ञान होय, एकंदरीत,

रूढीच्या सामर्थ्यावरून श्रद्धा म्हणजे एक विशेष प्रकारचें ज्ञान होय (असें समजतें). तेव्हा ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदक पुरुषरूपीं होतें ' असें म्हणणें बरोबर नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर — हा दोष येत नाही. कारण, पहिल्या अग्नीच्या सवधानें देखील (जरी ' श्रद्धा ' हा शब्द घातला आहे तरी त्या) ' श्रद्धा ' या शब्दानें उदकच सागणें श्रुतीला विवक्षित आहे. कशावरून ? ' तसें मानलें तरच वाक्य सगतवार होतें ' यावरून तसें मानलें म्हणजेच (श्रुतीचे) आदि, मध्य आणि अंत हे परस्पराशीं सगतवार होतात त्यामुळे काहीं एक वाध न येता श्रुतीची एकवाक्यता होऊ शकते. पण (तसें मानले) नाही, तर ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' असा प्रश्न विचारला असता जर उत्तरामध्ये पहिल्या आहुतीच्या वेळीं जे उदकस्वरूप नाही अशा ' श्रद्धा ' नामक होमद्रव्याचा श्रुति उल्लेख करील, तर मग ' प्रश्न एक आणि त्याचें उत्तर दुसरें ' असें होत असल्यामुळे श्रुतीची एकवाक्यता होणार नाही शिवाय, ' याकरिता पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' असा उपसंहार करूनही श्रुति हीच गोष्ट दाखविते. शिवाय, स्थूल रूपानें उत्पन्न झालेलीं जीं सोम, वृष्टि वगैरे श्रद्धेचीं कार्ये त्याच्या मध्ये उदकाचें आधिक्य दृष्टीस पडतें तेव्हा ' श्रद्धा ' म्हणजे ' उदक ' असें मानण्याला हें एक प्रमाण होय. कारण, (सामान्यतः) कार्य हें कारणासारखें असतें शिवाय, श्रद्धा म्हणजे एक धर्म होय आता ज्याप्रमाणें पशु वगैरेपासून (त्याचे) हृदय वगैरे (अवयव होमावरिता कापून) घेता

पुढील चारच आहुती उदकाच्या होत असल्यामुळे ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं ' असें जर श्रुतीमध्ये म्हटलें असत, तर बरोबर तुळलें असत परंतु ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं ' असें जे श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे त मात्र झुळत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे

२ विश्व स्वरूपीं ज्ञान ह्याच अर्थी ' श्रद्धा ' शब्दाची रुढि म्हणजे प्रसिद्धि आहे

३ म्हणजे श्रुतीमधील ' श्रद्धा ' या शब्दाचा ' विश्वासस्वरूपीं ज्ञान ' हा अर्थ नाही, तर उदक हाच अर्थ आहे

४ ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात हें तुल्य माहीत आहे काय ? ' हा प्रश्नाक्य पंचाग्निविद्या सांगणाऱ्या श्रुतीचा ' आदि ' म्हणजे आरंभ होय पाच अग्नी आणि पाच आहुती सांगणारी वाक्य ' मध्य ' होत आणि ' याकरिता पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' हे उपसंहाराक्य म्हणजे शब्दाचें वाक्य ' अंत ' होय आता, श्रद्धा या शब्दानें उदक घेतलें तरच आदि म्हणजे प्रभवाक्य आणि अंत म्हणजे उपसंहाराक्य यांच्याशीं मध्य म्हणजे उत्तराक्य हें सगतवार होत, उदक घेतलें नाही तर तें सगतवार होणार नाही

५ ' श्रद्धा या शब्दाचा अर्थ उदक आहे ' हीच गोष्ट

६ श्रद्धा ही आहुति दिली म्हणजे तिच्यापासून सोमराजा उत्पन्न होतो असें श्रुतीमध्ये सांगितें आहे पुढे (पृ ३८४ पं ११) पहा

येतात, त्याप्रमाणे हा (श्रद्धानामक) धर्म होमाकारितां धर्मापासून काढून घेतां येत नाहीं. तेव्हां याकारितांही 'श्रद्धा' या शब्दाचा उदक हाच अर्थ आहे. शिवाय, उदकाला 'श्रद्धा' हा शब्द लावण्यास काहीं हरकत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये तसा प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदा०- 'उदक हें खरोखर श्रद्धा आहे' (तै. सं. १।६।८।१). आतां, देहाचें बीजभूत जें उदक त्याचें श्रद्धेशीं सूक्ष्मस्वरूप साम्य आहे म्हणून उदकाला 'श्रद्धा' असें म्हणतां येईल. ज्याप्रमाणें सिंहासारख्या पराक्रमी पुरुषाला सिंह असें म्हणतात (त्याप्रमाणेंच हें होय). शिवाय, श्रद्धापूर्वक जें कर्म त्याच्याशीं (साधन या रूपानें) उदकाचा निकट संबंध असल्यामुळेही उदकाला 'श्रद्धा' शब्द लावतां येईल. ज्याप्रमाणें पुरुषाला 'मंच' हा शब्द लावतात (त्याप्रमाणेंच हें होय). शिवाय, उदक ह् श्रद्धेचें कारण असल्यामुळेही (त्या उदकाला) 'श्रद्धा' हा शब्द लावता येईल. (उदक हें श्रद्धेचें कारण आहे हें) पुढील श्रुतीवरून (समजतें):— 'उदक हें खरोखर हा (मनुष्या-) नें पुण्यकर्म करावें म्हणून त्याच्या- मध्ये श्रद्धा उत्पन्न कर्ततें'. (५)

अथुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतिः ॥ ६ ॥

६ (जीव हा उदकानें वेष्टित होत नाही); कारण श्रुतीत (तसें) सांगितलें नाही असें म्हणशील तर नाही.

कारण, इष्टि वगैरे करणान्यांची प्रतीति होते. (१)

शंका:— प्रश्नोत्तरावरून 'पाचव्या आहुतीच्या वेळी उदकाला श्रद्धा वगैरेच्या क्रमानें पुरुषाचा आकार प्राप्त होतो' असें समजतां येईल. पण 'त्या उदकानें वेष्टित

७ ज्याला श्रद्धारूप धर्म आहे अशा जीवरूप धर्मापासून श्रद्धारूपी धर्म काढून घेता येत नसल्यामुळे त्याचें हवन करता येत नाही.

८ देहाचें बीजभूत जें उदक तेंही सूक्ष्म आहे, कारण तें दृष्टिगोचर होत नाही, आणि श्रद्धा म्हणजे विशेष प्रकारचें ज्ञान हेंही सूक्ष्म आहे, म्हणून त्या दोघाचे साम्य म्हणजे सादृश्य आहे.

९ श्रद्धेच्या योगानें यज्ञ वगैरे कर्म केलीं जातात म्हणून श्रद्धेचा यज्ञाशीं संबंध आहे; आणि ज्यामध्ये उदक अधिक आहे असे दूध, तूप वगैरे द्रव पदार्थ यज्ञामध्ये साधन म्हणून अवश्य लागतात, म्हणून त्या यज्ञाचा उदकाशीं संबंध आहे. तेव्हा श्रद्धेचा उदकाशीं यज्ञाच्या द्वारानें संबंध पोचत असल्यामुळे 'श्रद्धा' हा शब्द लक्षणेन उदकाला लावता येतो.

१० मंचावर (म्हणजे मान्यावर) बसून पुरुष आक्रोश करीत असताना तेथे 'मंच आक्रोश करतात' असा जो प्रयोग होतो, त्या प्रयोगामध्ये मंच हा शब्द पुरुषाला लक्षणेन लावतात. कारण, त्या मंचाचा पुरुषाशीं संबंध आहे.

११ स्वच्छ उदकानें मरलेलें असें एतादें तीर्थ दृष्टीस पडलें असता तें श्रद्धासुक्त होऊन स्नान वगैरे कर्म करण्याविषयी मनुष्याच्या मनामध्ये इच्छा उत्पन्न होते. हे लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे (व.).

जीव दुसऱ्या शरीराप्रत गमन करतात ' असें मात्र समजतां येत नाहीं. कारण, श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं. ज्याप्रमाणें येथें उदकाचा शब्दांनीं उल्लेख केला आहे, त्याप्रमाणें जीवाचा उल्लेख करणारे शब्द येथें नाहींत. तेव्हां यावरून ' (उदकांनं) वेष्टित होऊनच जीव जातो ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें.

या शंकेवर आमचें उत्तर:- हा दोष नाहीं. कशावरून ? इष्टि वगैरे करणाऱ्यांची प्रतीति होते यावरून. ' आतां जे हे गांवामध्ये (राहून) इष्ट, पूर्त आणि दत्त इत्यादिकांचें अवलंबन करतात ते धूमाप्रत जातात ' (छां. ५।१०।३) असा उपक्रम करून ' आकाशापासून चंद्राप्रत (जातात), तो हा सोमराजा होय ' (छां. ५।१०।४) या वाक्यांत ' इष्टि वगैरे करणारे लोक धूम वगैरेच्या द्वारानें पितृयान मार्गानें चंद्र- (मंडला-) प्रत जातात ' असें श्रुति सांगते. येथेही तेच लोक प्रतीत होतात. कारण, ' त्या या अग्नीमध्ये देव श्रद्धेची आहुति देतात, त्या आहुतीपासून सोमराजा उत्पन्न होतो '

१ ' गांवामध्ये राहून ' या शब्दावरून ' गृहस्थाश्रमी लोक ' असा अर्थ सुचविला जातो. कारण, गृहस्थाश्रमी लोकच गांवामध्ये राहतात.

२ श्रुतीनें सांगितलेली जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में त्यांना ' इष्ट ' असें म्हणतात.

३ विहिरी, तळीं, घर्मशाळा, बाग वगैरे लोकोपकारार्थ केलीं जाणारीं जीं कर्में त्यांना ' पूर्त ' असें म्हणतात.

४ मनुष्यानें शक्त्यनुसार जें इतरांना द्रव्य देणें त्याला ' दत्त ' म्हणतात.

५ इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक मृत झाल्यानंतर ज्या पितृयान मार्गानें चंद्रलोकाप्रत जातात, तो पितृयानमार्ग असा:- आरंभी ते लोक धूमाप्रत जातात, म्हणजे धूमाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेप्रत जातात. पुढें ती देवता त्या यज्ञ करणाऱ्यांना रात्रीचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेच्या जवळ पोचविते; अशा क्रमानें ते लोक कृष्णपथ, दक्षिणायनाचे सहा महिने, पितृलोक, आणि आकाश यांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेप्रत प्राप्त होऊन पुढें चंद्ररूपी देवतेप्रत प्राप्त होतात. या चंद्रालाच ' सोमराजा ' म्हणतात.

६ उदकाच्या पाच आहुती सांगणाऱ्या या प्रकृत श्रुतीमध्ये.

७ इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक.

८ म्हणजे प्रकृत श्रुतीमध्ये जरी त्या पांच आहुती उदकाच्या सांगितल्या आहेत, तरी त्या आहुती उदकांनं वेष्टित असा जीवाच्याच आहेत असें समजलें पाहिजे. कारण, जर दाखविलेल्या धूम-मार्गामध्ये जीवांचीच गति सांगितली आहे. आणि ती गति व प्रकृत श्रुतीमध्ये सांगितलेली गति या एकत्र आहेत. कारण, दोन्ही ठिकाणी ' सोमराजा ' हा शब्द सारखाच आहे.

(छा. ५।१।२) अशी दोन्ही ठिकाणी सारखीच श्रुति आहे. त्या लोकांच्या जवळ अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास वगैरे कर्मांना साधनभूत असें दहीं, दूध वगैरे पदार्थ (पुष्कळ) असल्यामुळे व त्या पदार्थांमध्ये द्रव पदार्थांचेच वाहुल्य असल्यामुळे साक्षात् उदकच त्यांच्या जवळ असतें. तें उदक 'आहवनीय'—(नामक अग्नी-) मध्ये टाकिलें असतां सूक्ष्म आहुतिमय होऊन अपूर्वाच्या रूपानें त्या इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांचा आश्रय वरतें. नंतर (ते लोक मृत झाले असतां) त्यांचीं शरीरें ऋत्विज् लोक प्रेत-विधीला अनुसरून 'हा स्वर्गलोकाप्रत जावो' असें म्हणून प्रेताग्नीला अर्पण करतात. नंतर श्रद्धापूर्वक कर्माशीं संबद्ध असें तें आहुतिमय उदक अपूर्वाच्या रूपानें इष्टि वगैरे करणाऱ्या जीवांना वेष्टित करून त्यांना (त्यांच्या कर्मांचीं) फलें देण्याकारितां ह्या (स्वर्ग-) लोकाप्रतें नेतें, हीच गोष्ट 'अग्नेची आहुति देतात' या वाक्यांतील 'आहुति देतात' या शब्दांनीं येथें सांगितली आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीनें अग्निहोत्रप्रकरणामध्ये सहा प्रश्नांच्या उत्तरादाखळ जो 'त्या ह्या (दोन) आहुती (अग्नीत) टाकिल्या असतां वर जातात' (श. ब्रा. ६।२।६) इत्यादि वाक्यशेष दिला आहे त्यांत 'अग्निहोत्रामध्ये दिलेल्या दोन आहुती (कर्मांचीं) फलें उत्पन्न करण्याकारितां दुसऱ्या लोकाप्रत जातात' असें सांगितलें आहे. तेव्हां आहुतिमय जें उदक त्यानें वेष्टित होऊनच जीव हे आपल्या कर्मांचीं फलें भोगण्याकारितां (दुसऱ्या शरीरांप्रत) जातात असें म्हणणें बरोबरच आहे. (६)

९ आता, या दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या गती एकच आहेत असें म्हणता येत नाहीं. कारण, येथें उदकानें वेष्टित अशा जीवाची गति सांगितली आहे, आणि धूममार्गाने प्राप्त होणारी जी गति ती प्राप्त होताना जीव हा उदकानें वेष्टित असतो असें त्या श्रुतीवरून मासत नाहीं' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१० इष्टि वगैरे कर्में करणाऱ्या लोकाच्या.

११ अमावास्याला व पौर्णिमेला केल्या जाणाऱ्या विशेष प्रश्नाच्या इष्टीचें हें नांव आहे.

१२ अग्निहोत्राच्या घरीं जे तीन अग्नी असतात त्यांपैकी एका अग्नीचें 'आहवनीय' असें नांव आहे.

१३ पुण्यरूपानें, अग्नीत टाकिलें उदक हें पुण्यरूप होऊन इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांच्या ठिकाणीं राहतें

१४ तात्पर्य— धूममार्गानें सांगितलेली गति प्राप्त होताना जीव हा उदकानें वेष्टितच असतो असें सिद्ध होत असल्यामुळे दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेली गति एकच आहे असें सिद्ध होतें.

१५ जनक राजानें याशक्त्वयाला सहा प्रश्न विचारले आहेत— १ जे हे अग्निहोत्री लोक सत्राळ संध्याकाळ अग्नीमध्ये आहुती देतात त्या आहुतींचें काय होतें ? २ त्या आहुतींना कोणती गति प्राप्त होते ? ३ त्यांना आधार कोणता असतो ? ४ त्यांपासून संतोष कोणाला होतो ? ५ त्यांची शा. भा. ४९

(शकाः—) पण ' इष्टि वगैरे करणारे लोक आपल्या कर्मांचीं फलें भोगण्या-
कारितां जातात ' असें तुम्ही कसें म्हणता ? कारण, ' ते धूमनें अंकित असलेल्या मार्गानें
चंद्र—(लोका-) वर चढून अन्नरूप होतात ' असें पुढील श्रुति सांगतेः—' तो हा
सोमराजा होय, तें देवाचें अन्न होय. त्याला देव भक्षण करतात ' (छां. ५।१०।४). ' ते
चंद्राप्रत प्राप्त होऊन अन्नरूप होतात. आणि मग ज्याप्रमाणें (ऋत्विज् लोक) येथें
(पेढा) भर की रिकामा कर (अशा रीतीनें) सोमराजाचें (यथेच्छ पान करतात),
त्याप्रमाणें त्या (लोका-) ना ते देव तेथें भक्षण करतात ' (बृ. ६।२।१६) या
श्रुतीतही हांच गोष्ट सांगितली आहे. आतां वाघ वगैरेप्रमाणें जर देवांनीं त्यांना खाऊन
टाकलें तर मग ते (आपल्या कर्मांच्या फळाचा) उपभोग कसा घेऊं शकतील ? या
शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः—

भाक्तं वाऽनात्मविच्चात्तथाहि दर्शयति ॥ ७ ॥

७ किंवा (इष्टि वगैरे करणारे लोक हे देवांचें) गौण रीतीनें

(अन्न होतात), कारण त्यांना आत्म-ज्ञान नाही.

श्रुति असेंच सांगते. (१)

(सूत्रांत) ' किंवा ' हा शब्द (वर) आणलेल्या दोषाचें निवारण करण्याकरितां
घातला आहे. हे (इष्टि वगैरे करणारे लोक देवांचें) गौण रीतीनें अन्न होतात, मुख्य
रीतीनें होत नाहीत, जर ते (त्याचें) मुख्य रीतीनें अन्न होतील, तर ' स्वर्गाची इच्छा
करणान्या (मनुष्यानें) यज्ञ करावा ' इत्यादि अधिकार-श्रुती विरुद्ध होतील. जर इष्टि
वगैरे करणारे लोक चंद्रमंडलामध्ये (आपल्या कर्मांच्या फळाचा) उपभोग घेणार नाहीत,
तर अधिकारी लोक हे ज्यामध्ये खटाटोप फार अशीं इष्टि वगैरे कर्में काय म्हणून
करतील ? ' अन्न ' शब्द हा ' उपभोगाचें साधन ' या सामान्य अर्थानें जी अन्नस्वरूप नाही

पुनरुत्पत्ति कशी होते ? ६ आणि त्या द्या लोकाप्रत कसा प्राप्त होतात ? पुढें द्या सहा प्रभाचीं
उत्तरेंही जनक राजानेंच सांगितलीं आहेतः— १ त्या आहुती वर जातात. २ त्या आकाशातून
स्वर्गप्रत जातात. ३ त्यांना काही दिवस्वरूपेंत स्वर्ग हाच आधार असतो. ४ त्यापासून स्वर्गातील
बीवांना सत्प्रेत होतो. ५ नंतर पुण्य संपल्यानंतर त्या परत फिरतात. ६ वृष्टि, अन्न वगैरे रूपान त्या
पुरुषरूपी बनतात. एकंदरीन, द्या प्रभोत्पत्त्यवरून जीव हा उदकानें वेष्टित असतो असें सिद्ध होतें.

१ धूमनें युक्त अशा ' पितृयान ' नामक मार्गानें. मागील टीप ५ पहा.

२ अमुक इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला अमुक यज्ञाचा अधिकार आहे असें दागविणाऱ्या ज्या
भुवी त्या ' अधिकार-भुती ' होत.

अशा वस्तूलाही गौण रीतीने लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—‘प्रजा हें राजांचें अन्न होय’, ‘पशू हें प्रजांचें अन्न होय’. तेव्हा ‘ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य आपल्या अंगभूत असे जे स्त्री, पुत्र, मित्र वगैरे आवडते प्राणी त्यांच्याशीं आनंदानें विहार करतो, त्याप्रमाणें देव हे आपल्या अंगभूत अशा इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांशीं आनंदानें विहार करतात’ याच अर्थानें तें भक्षण विवक्षित आहे, मोदक वगैरेच्या प्रमाणें चर्वण करणें किंवा गिळणें या अर्थानें विवक्षित नाहीं. ‘देव खरोखर (काहीं) खात नाहींत किंवा पीत नाहींत; हेंच अमृत जाणून ते तृप्त होतात’ (छं. ३।६।१) ही श्रुति ‘देवांना चर्वण वगैरे व्यापार नाहींत’ असें सांगते. आतां ते इष्टि वगैरे करणारे लोक जरी देवांना अंगभूत आहेत, तरी त्या लोकांना राजाच्या पदरीं असलेल्या कामगार लोकांप्रमाणें स्वतः उपभोग घेतां येतो. शिवाय, इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना आत्मज्ञान नसल्यामुळे ते देवांच्या उपभोगाचीं साधनें होऊं शकतात. ‘ज्यांना आत्मज्ञान नाहीं ते देवांच्या उपभोगाची साधन होतात’ असें पुढील श्रुति दाखविते—‘जो (आपल्याहून) दुसऱ्या देवतेची ती (माझ्याहून) निराळी व मी (तिच्याहून) निराळा असें समजून उपासना करतो त्यानें (खें) जाणलें नाहीं; तो पशूप्रमाणेंच देवांच्या (कामीं येतो)’ (वृ. १। ४।१०). (तेव्हा यावरून) तो या लोकां इष्टि वगैरे कर्मांच्या योगानें देवांना तृप्त करून पशूप्रमाणें त्यांच्या उपयोगी पडतो, आणि तसाच परलोकां देखील तो पशूप्रमाणेंच त्यांच्या कक्षात राहून व त्यांनीं नेमलेल्या फळांचा उपभोग घेऊन त्यांच्या उपयोगी पडतो असें समजतें.

(सूत्रांतील) ‘कारण, त्यांना आत्म-ज्ञान नाहीं; श्रुति असेंच सांगते’ या शब्दाचा दुसरा अर्थ असाः—ह्या इष्टि वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकांना आत्मज्ञान नाहीं, म्हणजे हे लोक केवळ कर्म करणारे आहेत, ज्ञानानें युक्त असें कर्म करणारे नाहींत. प्रकरणावरून पंचाग्निविद्येलांच येथें आत्म-विद्या (म्हणजे आत्मज्ञान) अस गौण रीतीनें म्हटलें आहे. आता इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना पंचाग्निविद्या नसल्यामुळे त्यांना ‘(देवांचें) अन्न’ असें जें म्हटलें आहे तो पंचाग्निविद्येची प्रशंसा करण्याकरता केवळ

३ ‘प्रजा ह्या राजांना उपभोग घेण्यानें साधन होत. आणि बैल वगैरे पशू हे प्रजांचे उपभोग घेण्याचें साधन होत’ असें या वाक्याचे तात्पर्य आहे.

४ सोमरूपी.

५ आत्मरूपी एकच वस्तु सत्य आहे. तेथें एक उपासना करणारा व दुसरा उपासना करून घेणारा इत्यादि प्रकारचा भिन्नभाव बिलकूल नाहीं हें रारें तत्त्व.

६ उपयोगी पडतो.

७ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. ४ पहा.

गुणर्वाद् होय. पंचाग्निविद्येचाच विधि सांगण्याचा येथें (श्रुतीचा) उद्देश आहे. कारण, एकंदर वाक्यांचें तात्पर्य पाहिलें असतां हांच गोष्ट समजते. दुसरी श्रुतीही चंद्रमंडलामध्ये (जीवांना) भोग असतात असें सांगते. उदा०—‘ सोमलोकामध्ये ऐश्वर्याचा अनुभव घेऊन तो पुन्हां परत येतो ’ (प्र. ५।४) तसेंच, आणखी एक श्रुतीही ‘ इष्टि वगैरे करणारे लोक हे देवांसह राहून भोग घेतात ’ असें सांगते. उदा०—‘ ज्यांनीं (पितृ-) लोक मिळविला आहे अशा पितरांचे जे शंभर आनंद.... तो एक कर्म-देवांचा आनंद होय. जे कर्माच्या योगानें देवभावाप्रत प्राप्त होतात (ते कर्म-देव होत) ’ (बृ. ४।३। ३३). तेव्हां इष्टि वगैरे करणाऱ्या जीवांना ‘ (देवाचें) अन्न ’ असें गौण रीतीनें म्हटलें असल्यामुळें ते जीव (भोगाकरितां चंद्रलोकाप्रत) जातात असें प्रतीत होतें. म्हणून ‘ जीव हा वेष्टित होऊनच गमन करतो ’ असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. (७)

[आता येथून दुसऱ्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. ८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असें आहे कीं, जीव हे चंद्रमंडलावर चवून तेथें उपभोग घेऊन जेव्हा खालीं उतरतात, तेव्हा त्यांचेबरोबर बिलकूल कर्म नसतें. कारण ‘ जोपर्यंत कर्म आहे तोपर्यंत तेथें राहतात ’ असें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे. येथें कर्म शब्दाचा ‘ परलोकी भोगण्याला योग्य कर्म ’ असा संकुचित अर्थ नाही. कारण, दुसऱ्या ठिकाणी श्रुतीमध्ये ‘ स्वर्ग लोकात सर्व कर्मांचा क्षय होतो ’ असें स्पष्ट सांगितलें आहे. शिवाय, शिद्धरू राहिलेलीं सर्व कर्मे मरणकालीं आपलें फल देण्याला उद्युक्त होत असल्यामुळें मरणा-नंतर स्वर्गामध्ये सर्व कर्मांच्या फलाचा उपभोग होणार आहे तेव्हां अर्थातच ‘ खालीं उतरताना त्यांचे बरोबर कर्म मुळींच नसतें ’ असें सिद्ध होतें. आता शिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, खालीं उतरताना जीवांबरोबर कर्म असतें. कारण ‘ जसें ज्याचें चरण (म्हणजे कर्म) असेल तसें ते लोक चांगल्या किंवा वाईट योनींप्रत जातात ’ असें छादोग्यामध्ये सांगितलें आहे. स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. आता ‘ हें जें खालीं उतरताना बरोबर कर्म असतें तें स्वर्गामध्ये भोगिलेल्या कर्मांचाच एक भाग आहे ’ असें मात्र समजू नये; कारण, स्वर्गाकरिता केलेलें जें कर्म त्या सगळ्या कर्मांचा ‘ तेथेंच उपभोग झाला पाहिजे. तर ‘ तें ह्या लोकीं भोगण्याला योग्य असेंच एखादें शिद्धरू राहिलेलें कर्म आहे ’ असें समजावें. आता ‘ सर्व कर्मांचा क्षय होतो ’ अशी जी श्रुति पूर्वपक्ष्यानें दाखविली आहे तिचें ‘ परलोकी भोगण्याला योग्य अशाच सर्व कर्मांचा क्षय होतो ’ असें तात्पर्य समजावें. तसेंच ‘ शिद्धरू राहिलेलीं सर्व कर्मे मरणकालीं आपआपलें फल देण्याला उद्युक्त होतात ’ असें नाही; तर त्यामध्ये परलोकीं भोगण्याला योग्य असें जें कर्म तेंच बलिष्ठ असल्यामुळें वाक्कींच्या कर्मांना मार्गे सारून आपण पुढें सरतें. शिवाय, परस्पर-विरुद्ध अशीं जीं अनेक कर्मे, त्या सर्वांचा एकदम स्वर्ग-

८ गौण रीतीनें सांगणें. तात्पर्य— इष्टि वगैरे कर्मे करणारे लोक हे देवाचें एतेंच अन्न आहे असें समजू नये.

९ आता, जराअर्था आनंद हा भोगाशिवाय संभवत नाही, त्याअर्था त्या कर्म देणारा म्हणजे कर्माच्या योगानें देव झालेल्या लोकाना भोग आहे असें अर्थातच सिद्ध होतें.

लोकामध्ये उपभोग संभवत नाही. शिवाय, पापकर्मांचा तर तेथे मुळीच उपभोग संभवत नाही. आतां 'हे जीव ज्या मार्गांनीं वर गेले त्या मार्गांनींच खालीं उतरतात. पण थोडासा त्या मार्गांमध्ये फरक होतो' असें श्रुतीवरून समजतें. (सू. ९) शंकाः— 'जसे ज्याचे चरण असेल तशी त्याला योनि प्राप्त होते' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे खरें; पण त्यावरून 'जीवांवरोंवर कर्म असतें' हें सिद्ध होत नाही. कारण, 'चरण' या शब्दाचा 'स्वभाव' असा अर्थ आहे. आणि स्वभाव निराळा व कर्म निराळें. उत्तरः— 'श्रुतीमधील चरण शब्दाचा लक्षणेनं कर्म हाच अर्थ आहे' असें काष्ठा-जिनि आचार्यांचें मत आहे. (सू. १०) शंकाः— 'चरण' या शब्दाचा लक्षणेनं 'कर्म' हा अर्थ घेता येत नाही. तर 'स्वभाव' हाच अर्थ घेतला पाहिजे. कारण, स्वभावाला काहीं तरी फल असलेंच पाहिजे; नाही तर, चांगला स्वभाव काय आणि वाईट स्वभाव काय ! दोन्ही सारखेच होतील. उत्तरः— असें म्हणतां येत नाही. कारण आपआपल्या स्वभावाप्रमाणें मनुष्य कर्म करीत असल्यामुळे 'चांगलें वाईट कर्म करणें' हेंच स्वभावाचें फल होय; आणि त्या कर्माप्रमाणें योनि प्राप्त होते. तेव्हा चरण शब्दाचा लक्षणेनं कर्म हाच अर्थ घेतला पाहिजे. (सू. ११) बादरि आचार्यांचें असें मत आहे कीं, चरण आणि कर्म यांमध्ये काहीं भेद नाही. पुण्य आणि पाप असें जें दोन प्रकारचें कर्म त्यालाच चरण म्हणतात. आतां श्रुतीमध्ये जो काहीं ठिकाणीं कर्म आणि चरण याचा भेदानें निर्देश केला आहे, तो 'ब्राह्मण-परिव्राजक' न्यायानें लावावा. एकंदरीत 'खाली उतरतांना जीवांवरोंवर कर्म असतें' असे सिद्ध झालें.]

कृतात्ययेऽनुशयवान्दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च ॥ ८ ॥

८ कर्मांचा नाश झाला असतां ते अनुश्रयसहित (खालीं

उतरतात असें) प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून (सम-

जतें). जसे (वर) गेले तसेच (ते खालीं

येतात); पण (हुबेहुब) तसे (येत)

नाहींत. (२)

'इष्टि वगैरे करणारे लोक हे धूमादि मार्गांनीं चंद्रमंडलावर चढून तेथें (कर्मांच्या फलांचा) उपभोग घेऊन तेथून पुन्हा खालीं उतरतात' असें 'जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत राहून ते ज्या ह्या मार्गांनीं (वर) गेले त्याच ह्या मार्गांनीं माघारे फिरतात' (छां. ५।१०।५) येथपासून तो 'ज्यांचे येथें रमणीय आचरण आहे ते ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात; पण ज्यांचे निंब आचरण आहे ते कुत्रा वगैरे योनींप्रत (प्राप्त होतात)'

१ अनुश्रय म्हणजे अवशिष्ट कर्म, म्हणजे ज्याच्या फलाचा उपभोग झाला नाही असे कर्म.

२ कर्मसंग्रह.

(छां. ५।१०।७) येथपर्यंतच्या श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आतां येथे 'जीव हे सर्व कर्मांचा उपभोग घेऊन अनुशयरहित खाली उतरतात किंवा अनुशयसहित खाली उतरतात' असा प्रश्न उद्भवतो. मग तुझे काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो कीं) ते अनुशयरहित असेच खाली उतरतात. कशावरून ? 'जोपर्यंत संपात आहे' या विशेषशब्दावरून. ' ज्याच्या योगानें (जीव हा) या लोकापासून परलोकाप्रत फलांचा उपभोग घेण्याकरितां (संपतति म्हणजे) जातो ' या व्युपत्तीच्या अनुरोधानें 'संपात' या शब्दाचा या ठिकाणीं ' कर्म-संग्रह ' असा अर्थ आहे. तेव्हां ' जोपर्यंत संपात आहे तोपर्यंत ' हे शब्द ' जीवाचीं सर्व कर्मे तेथेच भोगिलीं जातात ' असें दाखवतात. ' जेव्हां त्यांचें तें (कर्म) क्षीण होतें ' (वृ. ६।२।१६) या दुसऱ्या श्रुतीतही हीच गोष्ट सांगितली आहे, शंकाः— ' जोपर्यंत परलोकीं भोगण्याला योग्य अस कर्म आहे तोपर्यंत जीव (तें कर्म तेथें) भोगितो ' असें बरील वाक्याचें तात्पर्य आम्ही समजतो; ' (तो तेथें सर्व कर्मे भोगितो असा अर्थ समजत नाहीं). उत्तरः— असें समजतां येत नाहीं. कारण, इतर श्रुतीमध्ये कर्मांचा ' जें जें ' या शब्दांनीं परामर्श केला आहे. उदा०— ' जें जें कर्म हा येथें करतो त्याचें (परलोकीं) फल मिळवून तो त्या लोकापासून या लोकाप्रत पुनः कर्म (करण्या-) करितां येतो ' (वृ. १।१।६) ही श्रुति ' जें जें ' असे सामान्य शब्द घालून ' येथें केलेल्या सर्व कर्मांचा तेथें क्षय होतो ' असें दाखविते. शिवाय, मरण हें ज्याच्या फलांचा आरंभ झाला नाही अशा कर्मांना व्यक्त करतें. कारण, मरणापूर्वी

३ चंद्रलोकामध्ये.

४ ' तेव्हा ते माघारे फिरतात ' असें पुढील वाक्य आहे.

५ ' जोपर्यंत संपात आहे तोपर्यंत राहून; ' व ' जेव्हा त्याचें ते कर्म क्षीण होतें ' या वाक्याचें.

६ तेव्हा ह्या मृत्युलोकीं भोगण्याला योग्य जें कर्म तें शिष्टरूप राहिलें असल्यामुळे जीव हे अनुशयसहित म्हणजे अवशिष्ट कर्मांनीं युक्त असेच खाली उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होते; अनुशयरहित खाली उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होत नाही असा या शंकाकारकाचा अभिप्राय आहे.

७ यावरून जीव खाली उतरताना त्याचे जवळ कोणतेंच कर्म शिष्टरूप राहत नाही असें सिद्ध होतें.

८ फलांच्या उपभोगाचा.

९ फलाचा उपभोग देण्याविषयी उन्मुक्त करतें. म्हणजे ज्याच्या फलाचा उपभोग झालेला नाही अशीं सर्व कर्मे मरणाच्या वेळीं बीजांना आपआपल्या फलांचा उपभोग देण्याविषयी तयार होतात.

उपांच्या फलांची आरंभ झाला आहे अशा कर्मांनी तीं प्रतिबंध होत असल्यामुळे (त्या वेळीं) तीं व्यक्त होऊं शकत नाहींत. आतां 'मरण हें उपांच्या उपांच्या फलांचा आरंभ झाला नाही त्या त्या सर्व कर्मांना व्यक्त करते' असें मानलें पाहिजे. कारण, सर्वांना सारखें असें एकच कारण असतांना कायें भिन्न भिन्न होऊं शकत नाहीं.^{१३} उदा०— एकाच दिव्याचें (घट व पट या दोघांना) सारखें सांनिध्य असतांना घट (मात्र) व्यक्त होतो पट होत नाही असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां, यावरून ' जीव हे अनुशयसहित असेच खालीं उतरतात ' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— ' कर्माचा नाश झाला असतां (ते जीव) अनुशयसहित असेच (खालीं उतरतात).' या कर्मसंचयाच्या योगानें जीव उपभोगासाठीं चंद्रलोकावर जातात तो (कर्मसंचय) उपभोगामुळें नष्ट झाला असतां जें त्यांचें उदकमय शरीर उपभोगासाठीं चंद्रलोकावर उत्पन्न होतें तें (शरीर), व्याप्रमाणें सूर्यकिरणांच्या संयोगामुळें वर्फ व गारा वितळतात, आणि अग्नि-ज्वालेच्या संयोगामुळें घृताचें काठिण्य वितळतें, त्याप्रमाणें कर्मांचा उपभोग संपला असें पाहून स्वतःला जो शोक होतो तद्रूप अग्नीच्या संयोगामुळें वितळतें. तेव्हां कर्मांचा नाश झाला असतां म्हणजे इष्टि वगैरे जीं (या लोकीं) केलेलीं कर्मे तीं स्वतःच्या फलांच्या उपभोगामुळें क्षीण झालीं असतां (ते जीव) अनुशयसहित असेच या (लोकीं) उतरतात. कशावरून (असें समजतें) ! ' प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून ' असें (सूत्रकार) उत्तर देतात. ' जीव हे अनुशयसहित असेच खालीं उतरतात ' असें प्रत्यक्ष श्रुति सांगते. उदा०— ' ज्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे ते तावडतोव एखाद्या रमणीय योनीप्रत (उदा०—) ब्राह्मणयोनीप्रत किंवा क्षत्रिययोनीप्रत किंवा वैश्ययोनीप्रत प्राप्त होतात. पण ज्यांचें येथें

१० फलांच्या उपभोगांचा.

११ ज्याच्या फलांच्या उपभोगाला आरंभ झालेला नाही अशीं कर्मे.

१२ कुंडित.

१३ कर्म व्यक्त होण्याचें जें मरण हें कारण तें सर्व कर्मांना सारखेंच असल्यामुळें त्यावरून काहीं कर्मे व्यक्त होतात आणि काहीं कर्मे व्यक्त होत नाहींत असें म्हणतां येत नाहीं.

१४ प्रकाशित.

१५ मरणकालीं सर्व कर्मे व्यक्त होत असल्यामुळें त्या सर्व कर्मांच्या फलांचा मरणानंतर परलोकीं उपभोग होतो असें सिद्ध होत असल्यावरून.

निच आचरण आहे ते तावडतोव एखाद्या निच योनीप्रत (उदा०—) कुत्र्याच्या योनीप्रत किंवा डुकराच्या योनीप्रत किंवा चांडालाच्या योनीप्रत प्राप्त होतात' (छां. ५। १०।७). 'आचरण' या शब्दाचा (येथे) अनुशय असा अर्थ आहे असें सूत्रकार (पुढे) सांगतात. शिवाय, प्रत्येक प्राण्यामध्ये जन्मापासूनच श्रेष्ठ, कनिष्ठ अशा भिन्न भिन्न प्रकारचा जो हा उपभोग प्रत्यक्ष उपलब्ध होतो तो आकस्मिक होऊं शकत नसल्यामुळे अनुशयाचें अस्तित्व सुचवितो. कारण, संपत्ति आणि दारिद्र्य यांचीं सुकृत आणि दुर्कृत हीं कारणे आहेत' असें सामान्यतः शास्त्रावरून समजतें. ' (भिन्न भिन्न) वर्णांचे व आश्रमांचे लोक (या लोकां) आपआपलीं कर्मे करून मृत होतात. नंतर (चंद्रलोकां) आपल्या कर्मांच्या फलांचा अनुभव घेऊन वाकीं राहिलेल्या कर्मांच्या योगानें विशिष्ट प्रकारचे देश, जाति, कुल, रूप, आयुष्य, ज्ञान, आचार, द्रव्य, सुख आणि बुद्धि यांनीं संपन्न होऊंन (पुन्हां) जन्माप्रत प्राप्त होतात' ही स्मृति देखील ' अनुशयसहित असेच जीव खालीं उतरतात' असें दाखवते.

आतां हा अनुशय म्हणजे काय ? (येथे) कांहीं लोक तर असें म्हणतात:— स्वर्गप्राप्तीकरितां केलेलीं जीं कर्मे त्यांच्या फलांचा उपभोग घेतल्यानंतर जो कांहीं त्या कर्मांचा भांड्याला चिकटलेल्या तेलाप्रमाणें अवशेष राहतो तोच अनुशय होय. ज्याप्रमाणें तेलाचें भरलेलें भांडें रिकामें केलें असतां तें सर्व रिकामें होत नाहीं, त्या तेलाचा कांहीं अंश भांड्याला चिकटून राहतोच; त्याप्रमाणें अनुशय देखील (जीवाला चिकटून राहतो)

१६ श्रीमंताच्या घरी प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याला उपजल्याबरोबर मुलोपभोग प्राप्त होतात आणि द्रव्याच्या घरी प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याला उपजल्याबरोबर दुःखोपभोग प्राप्त होतात. आता ज्याअर्थी उपजल्याबरोबर (म्हणजे इहलोकीं कोणतेंही कर्म करण्यापूर्वीच) प्रत्येकाला भिन्न भिन्न प्रकारचे उपभोग प्राप्त होतात, त्याअर्थी प्रत्येकाचें भिन्न भिन्न प्रकारचें कर्म शिळक राहिलेलें असलें पाहिजे असें सूचित होतें.

१७ चांगले कर्म.

१८ वाईट कर्म.

१९ ब्रह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे चार भिन्न भिन्न वर्ण होत.

२० ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ, आणि संन्यास हे चार आश्रम होत.

२१ आपआपल्या अवशिष्ट कर्मांप्रमाणें विशेष प्रकारच्या देश, जाति योगेंनी युक्त होऊन.

शका — अदृष्टे हें कार्याला विरोधी असल्यामुळे ' ज्याच्या फलाचा उपभोग घेतला आहे अशा कर्माचा अवशेष राहतो ' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. (त्या लोकाचें)
 उत्तर — हा दोष येत नाहीं. कारण, ' निशेष कर्माचीं फळे भोगिलीं जातात ' असें आम्ही मानीत नाहीं. शका — निशेष कर्माच्या फलाचा उपभोग घेण्याकरिता जीव चद्रमडलावर जातातना ? (त्या लोकाचें) उत्तर — हे खरे आहे. परंतु कर्माचा थोडासा अवशेष राहिला असता तेवढ्याने (जीवाला) तेथें रहावयाला (जागा) मिळत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा चाकर चाकरीच्या सर्व साधनेंनीं युक्त होऊन राजदरवारी (चाकरी करण्यास) जातो, परंतु फार दिवस (चाकरी) केल्याने त्याचीं तीं बहुतेक साधनें नष्ट होऊन त्याच्या जवळ फक्त छत्री जोडा वगैरे शिष्टक राहतात व त्यामुळे त्याला पुढें राजदरवारी राहता येत नाहीं, त्याप्रमाणें केवळ अनुशय शिष्टक राहिला असता (जीवाला) चद्रमडलावर राहता येत नाहीं.

(या लोकांच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर —) आपलें म्हणणें बरोबर नाहींसें वाटतें. कारण, जीं स्वर्गप्राप्तीकरिता केलेलीं आहेत व ज्याचीं फळे भोगिलीं आहेत अशा कर्माचा अवशेष राहू शकत नाहीं, कारण, ' (अदृष्ट) हें कार्याला विरोधी आहे ' असें आम्ही वर सांगितलेंच आहे. शका — ' ज्याचें स्वर्ग हें फल आहे अशा निशेष कर्माचीं फळे भोगिलीं जात नाहींत ' असेंही आम्ही वर सांगितलें आहे. उत्तर — हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं ' स्वर्गप्राप्तीकरिता केलेल्या कर्माचें स्वर्गरूपी सर्व फल स्वर्गामध्ये असतानाच जीवाला प्राप्त होत नाहीं, तर स्वर्गातून खालीं उतरल्यावर देखील त्याला त्या फलाचा थोडासा अंश प्राप्त होतो ' अशी कल्पना वेदांला प्रमाण मानणा-या लोकांनीं करणें बरोबर नाहीं तेलाच्या भांड्याला तेलाचा थोडासा अंश चिकटून राहतो

१२ पापपुण्यें

१३ सुखदुःखोपभोगरूपी आपल्या कार्याला

१४ सुखदुःखोपभोगांनं पापपुण्याचा नाश होत असल्यामुळे सुखदुःखोपभोगाला पापपुण्यरूपी अदृष्ट हे विरोधी आहे

१५ हात पाय वगैरे अवयवामध्ये काम करण्याच सामर्थ्य, छत्री, जोडा वगैरे साधने होत

१६ म्हातारपणीं हात पाय वगैरे अवयवांचे सामर्थ्य नष्ट होतें, हे प्रसिद्धच आहे

१७ ' आपले ' आणि ' नाहींस ' वाटत ' हे शब्द येथें उपरोधिक अर्थानें घातले आहेत ' तुला म्हणण मुळींच बरोबर नाहीं ' असा या वाक्याचा अर्थ आहे

१८ स्वर्गलोकाच सुख प्राप्त व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा असें वदामध्ये सांगितल आहे आता, जर त्या यज्ञरूपी सगळ्या कर्मांचे फल स्वर्गलोकीं न मिळता त्या कर्मांतील काहीं थोडासा भागाच फल मृत्युलोकीं मिळेल, तर तें यज्ञरूपी कर्म मृत्युलोकाच्या भोगाचें कारण शा भा ५०

हैं बरोबर आहे. कारण, तसें दृष्टीस पडतें. तसेंच, 'चाकराची देखील थोडीशी साधन-सामग्री शिल्लक राहते' असें दृष्टीस पडतें. परंतु, त्याप्रमाणें येथें स्वर्गरूप फल मिळण्याकारितां केलेल्या कर्माचा थोडासा अंश शिल्लक राहतो असें दृष्टीस पडत नाही. बरे, (थोडासा अंश शिल्लक राहतो) अशी कल्पनाही करता येत नाही. कारण, तशी कल्पना केली असता 'स्वर्ग हेंच (यज्ञ वगैरे कर्माचें) फल आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येईल. शिवाय, स्वर्गरूपी फल मिळण्याकारिता केलेल्या इष्टि वगैरे कर्मांचा, भाड्याला चिकटलेल्या तेलाच्या अंशाप्रमाणें, अनुशायरूपी थोडासा अंश शिल्लक राहत नाही असें अश्वय समजले पाहिजे. कारण, 'इष्टि वगैरे ज्या चांगल्या कर्मांच्या योगानें जीवानीं स्वर्गाचा अनुभव घेतला त्याचा अनुशयनामक एक अंश शिल्लक राहतो ' असें मानलें, तर मग तो एक अनुशय (सदा) चांगला असाच असेल, त्याच्या उलट असणार नाही. पण मग अनुशय भिन्न भिन्न प्रकारचा आहे असें सांगणारी 'ज्याचें रमणीय आचरण आहे, आणि ज्याचें निंद्य आचरण आहे ' (छा. ५।१०।७) ही धृति विरुद्ध होईल. तेव्हा पारलौकिक फल मिळण्याकारिता केलेल्या कर्मसंग्रहाचा उपभोग घेतल्यानंतर ऐहिक फल मिळण्याकारिता केलेला जो कर्मसंग्रह शिल्लक राहिलेला असतो तोच अनुशय होय, व त्या अनुशयानें युक्त होऊनच जीव खालीं उतरतात.

आता, पूर्वपक्षानें जें म्हटलें आहे कीं धृतीमध्य 'जें जें' असे सामान्य शब्द वापरल्यावरून 'जीव हे येथें केलेल्या सर्व कर्मांचा फलोपभोगाच्या योगानें शंबट करून अनुशयरहित असेच खालीं उतरतात ' (असें समजतें), त्यावर आमचें उत्तर — हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही कारण, अनुशयाचें अस्तित्व आम्हीं सिद्ध केलें आहे. यावरून आपल्याला (त्या धृतीचें तात्पर्य) असें समजलें पाहिजे कीं जीं कर्म परलोकप्राप्तीच्या उद्देशानें येथें केलेलीं आहेत, व ज्यांच्या भोगाला (तेथें) आरंभ झाला आहे त्याच सर्व कर्मांचा फलोपभोगाच्या योगानें नाश करून (जीव खालीं उतरतात). तसेंच, आणखी जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे कीं ज्याचीं फले उत्पन्न झालीं नाहीत अशा सर्व कर्मांना मरण हें सारखेंच व्यक्त करतें; त्यामुळे 'काही कर्म परलोकीं फल उत्पन्न करतात व काही या लोकीं उत्पन्न करतात ' असा विभाग करता येत नाही त्या म्हणण्याचें देखाळ अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध केल्यानंच खडन झालें आहे. शिवाय, आम्ही असें विचारतो

होत असल्यामुळे ' स्वर्गाच्या इच्छेन यज्ञ करावा ' ही धृति विरुद्ध होईल ते हा अर्थांतच वेद प्रमाण मानणाऱ्यांना बरील कल्पना बरता येत नाही असें सिद्ध होतें.

२९ तात्पर्य— मृत्युगेह्या भागाचीं साधनभूत जी कर्म त्याचा देखील नाश करून जीव खालीं उतरतात अथ त्या धृतीवरून सिद्ध होत नाही

की 'ज्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं नाहींत अशा कर्मांना मरण हें व्यक्त करते' असें तूं कशावरून म्हणतोस तें सांग. आतां जर तूं असें म्हणशील कीं 'ज्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं आहेत अशा कर्मांनीं तीं इतर कर्मे प्रतिबद्ध झालीं असल्यामुळे त्यांचा व्यापार सुरू होत नाहीं; पण त्या कर्मांचा प्रतिबंध मरणकालीं दूर झाला म्हणजे (त्या इतर कर्मांचा) व्यापार सुरू होतो', तर मग ज्याप्रमाणें मरणापूर्वी ज्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं आहेत अशा कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेल्या इतर कर्मांचा व्यापार सुरू होत नाहीं, त्याप्रमाणें मरणकालीं देखील प्रथम कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेल्या दुर्बल कर्मांचा व्यापार सुरू होऊं शकत नाहीं. कारण, ज्याचीं विरुद्ध फळे आहेत अशा कर्मांची एकाच कालीं फलोत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. ज्यांचीं फळे भिन्न भिन्न जन्मांमध्ये उपभोग घेण्यास योग्य आहेत अशीं अनेक कर्मे '(मरणाच्या पूर्वी) त्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं नाहींत' एवढ्याच साम्यावरून एकाच मरणकालीं एकदम व्यक्त होतात, आणि एकाच (नवीन) जन्माला उत्पन्न करतात असें म्हणण शक्य नाहा. कारण, तसें म्हटलें असता 'प्रत्येक कर्माला नियमित फल असतें' या गोष्टीला विरोध येईल. बरे, 'मरणकालीं काहीं कर्मे व्यक्त होतात व काहीं नाश पावतात' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असतां 'प्रत्येक कर्माला नियमानें फल आहे' या गोष्टीला वाध येईल. आणि 'प्रायश्चित' यागैरे कारणावाचून तर कर्मांचा नाश संभवत नाहीं. स्मृति देखील 'ज्या कर्मांचीं विरुद्ध

३० ते-हा अर्थातच तो व्यापार सर्व कर्मांचा सुरू होत असल्यामुळे त्या सर्व कर्मांच्या फळांचा उपभोग स्वर्गलोकीं होतो. यावरून अनुशयसहित असेच जीव रालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होते असा पूर्णपक्षाचा अभिप्राय आहे.

३१ स्वर्गसुखाच्या इच्छेनें केलीं जाणारीं जीं यश योगे कर्मे तीं प्रथम कर्मे होत

३२ ते-हा ज्या कर्मांच्या फळांचा उपभोग मृत्युलोकीं होतो तीं कर्मे दुर्बल असल्यामुळे त्यांचा व्यापार सुरू न होता तीं तशींच शिल्लक राहतात यावरून अनुशयसहित असेच जीव रालीं उतरतात असे सिद्ध होतें

३३ स्वर्गातील उपभोग आणि मृत्युलोकातील उपभोग हे परस्पर विरुद्ध आहेत कारण ते एकदम संभवत नाहींत.

३४ मनुष्य, पशु, पक्षी यागैरे भिन्न भिन्न जन्मांमध्ये.

३५ एका मनुष्याने देव, पशु, आणि पक्षी या तिन्ही जन्माना कारणभूत अशीं कर्मे केलीं असता त्याचीं तीं सर्व कर्मे मरणकालीं व्यक्त होत असल्यामुळे त्या सर्व कर्मांच्या फळांचा उपभोग घेण्याकरता तो मरणानंतर बरील जन्मापैकीं कोणत्या तरी एका जन्माला जाईल. आतां जर तो कदाचित् मनुष्य जन्माला जाईल, तर देवाच्या किंवा पशूच्या जन्माला कारणभूत असें कर्मे करूनही त्याला तो जन्म प्राप्त होत नसल्यामुळे 'अमुक कर्माचिं अमुकच फल असतें' हा नियमाला विरोध येईल.

३६ इतर कर्मांच्या फळाचीं विरुद्ध.

फले आहेत अशा कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेलीं इतर कर्मे फार वेळपर्यंत राहतात ' असें सांगते — उदा० — 'ससारामध्ये मग्न होणाऱ्या (मनुष्या-) चें चागलें कर्म कधीं कधीं येथें तो दुःखापासून मुक्त होईपर्यंत अचल राहतें ' इत्यादि. शिवाय, ज्याचीं फले उत्पन्न झालीं नाहींत अशीं सर्वच कर्मे जर एकाच मरणकालीं व्यक्त होतील व एकाच (नूतन) जन्माला उत्पन्न करतील, तर मग (कदाचित् स्वर्ग नैर्ऋत व पशु वगैरेच्या योनी (प्रातः ज्ञात्या असता त्या-) मध्ये (कर्म करण्याचा) अधिकार नसल्यामुळे धर्म आणि अधर्म उत्पन्न होणार नाहींत, व त्यामुळे पुढील जन्म संभवण्याला काहीं वारण नसल्यामुळे तो जन्म संभवणार नाहीं. शिवाय, ' ब्रह्महत्या वगैरे कर्मांपैकीं प्रत्येक कर्म अनेक जन्मांचें कारण आहे ' असें जें स्मृतींत सांगितलें आहे तें विरुद्ध होईल आता धर्म आणि अधर्म यांचीं स्वरूपें, फले, साधनें वगैरे काय आहेत या गोष्टींचें ज्ञान करून घेण्याला शास्त्रावाचून दुसरें साधन आहे अशी कल्पना करता येत नाहीं. शिवाय, ज्याचीं फले दृष्ट आहेत अशीं जीं ' कौरीरी ' वगैरे कर्मे त्यांना मरण हें व्यक्त करू शकत नाहीं त्यामुळे ' मरण हें सर्व कर्मांना व्यक्त करतें ' ही कल्पना अगोप्यपद्धती आहे आता दीपाचा जो दृष्टीत पूर्वपक्षानें दिला आहे, त्याचें देखील कर्मांचें बलाबल दाखविण्यानेंच

३७ स्वर्गामध्ये असणारे देव

३८ नरकामध्ये असणारे किडे

३९ व ज्ञान नसल्यामुळे मुक्तिही मिळणार नाहीं, त्यामुळे त्या जीवाला पुढे निरंतर कष्टावस्थेंत राहावें लागेल

४० कुना, डुकर, गाढव, उर, बैल, बोकड, मेंढा, मृग, पक्षि, चाडाल, आणि पुल्कस (शूद्र पुरुष आणि धनियल्ली यापासून उत्पन्न होणारा) हे अनेक जन्म क्रमाक्रमाने प्राप्त होण्याचें ' ब्रह्महत्या ' हें कम कारण आहे

४१ आता एकाच कर्मापासून अनेक जन्म प्राप्त होतात ही गोष्ट जरी स्मृतीमध्ये सांगितली आहे तरी ती सरी कशावरून ? असें जर कोणी म्हणेल तर त्याच हें उत्तर आहे

४२ ' कौरीरी ' नावाची एक प्रचुरची इष्टि आहे आणि ' पाऊस पडण ' हें तिच दृष्ट फल आहे

४३ कारण तीं कर्मे एकाच जन्मीं प्राप्त होणाऱ्या फलाचीं साधनें आहेत

४४ सर्व ठिकाणीं न जुळणारी

४५ ज्याप्रमाणें दीप हा पट पट वगैरे सर्व पदार्थांना प्रकाशित करतो, त्याप्रमाणें मरण हें सर्व कर्मांना व्यक्त करतें असा दीपाचा जो दृष्टीत

खंडन झालें आहे. अथवा, स्थूल आणि सूक्ष्म अशा रूपांच्या ज्या अभिव्यक्ती आणि अनेकभिव्यक्ती त्यांप्रमाणें ही गोष्ट समजावी. ज्याप्रमाणें दीप ह्या सारख्याच अंतरावर असूनही स्थूल रूपाळा अभिव्यक्त करतो, पण सूक्ष्म रूपाळा अभिव्यक्त करीत नाही; त्याप्रमाणें ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहींत अशा सर्व कर्मांना जरी सारखांच संधि मिळाली आहे, तरी त्यांपैकीं प्रबल कर्मांचाच व्यापार मरण हें सुरूं करते, दुर्बल कर्मांचा व्यापार सुरूं करीत नाही. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुति, स्मृति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध येत असल्यामुळें 'सर्व कर्मांना मरण व्यक्त करते' हें मत बरोबर नाहीं. आता 'कांहों कर्में शिल्पक राहिलें असतां मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं' ही भीति देखाळ बाळगावयाला नको. कारण, 'तत्त्व-ज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्मांचा क्षय होतो' असें धृतीत सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून 'जीव हे अनुशयसहित असे खाली उतरतात' हीच गोष्ट सिद्ध होते.

खालीं उतरतांना ते जीव जसे वर गेले तसेच खालीं उतरतात; पण हुवेहुव तसे उतरत नाहींत. 'जसे वर गेले' याचा अर्थ 'जसे वर चढले'; 'पण हुवेहुव तसे उतरत नाहींत' याचा अर्थ 'ज्या रीतीनें वर गेले त्यापेक्षां थोड्या निराळ्या रीतीनें उतरतात.' पितृयाननामक मार्गामध्यें ज्या धूम आणि आकाश यांचें ग्रहण केलें आहे त्याचा अबरोहोच्या बेळींही निर्देश केला असल्यामुळें, व 'जसे वर गेले तसे' असे धृतीत शब्द असल्यामुळें, 'जीव हे जसे वर गेले तसेच खालीं उतरतात' असें समजतें. तसेंच रात्रि बगैरेचा निर्देश केला नसल्यामुळें व अन्न बगैरे ज्यास्त वस्तूचा निर्देश केला असल्यामुळें 'जीव हे थोड्या निराळ्या रीतीनें खालीं उतरतात' असेंही समजतें. (८)

४६ प्रबल कर्मांच्या योगानें दुर्बल कर्मांचा प्रतिबंध होत असल्यामुळें मरण हें दुर्बल कर्मांना व्यक्त करीत नाहीं. तात्पर्य- येथें दीपाचा दृष्टांत घेता येत नाहीं.

४७ दीपाचा दृष्टांतही येथें घेता येतो असें या ग्रंथानें विद्वद्वाक्यें आहे.

४८ प्रकाशित होणें.

४९ प्रकाशित न होणें.

५० धूम, रात्रि, कृष्णपक्ष, दक्षिणायन, पितृलोक, आकाश, आणि चंद्र या मार्गांनी जीव हे चंद्रलोकाप्रत जातात. या मार्गांलाच 'पितृयानमार्ग' म्हणतात. मार्गें अ. ३ पा. १ सू. ६ टी. ५ पहा.

५१ खाली उतरण्याच्या.

५२ चंद्रलोकातून जेव्हा जीव खालीं उतरतात, तेव्हा आकाश, वायु, धूम, अन्न, मेघ, इष्टि, औषधी, धान्य अन्न, रेत, पुरुष, अशा मार्गांनीं ते खालीं उतरतात. ह्या मार्गामध्यें धूम आणि आकाश यांचा निर्देश केला आहे.

५३ वर बाण्याचा जो पितृयान नामक मार्ग त्यामध्यें सांगितलेल्या रात्रि बगैरेचा खालीं उतरण्याच्या मार्गामध्यें निर्देश केला नसल्यामुळें.

चरणादिति चेन्नोपलक्षणार्थेति काष्ण्णजिनिः ॥ ९ ॥

९ आचरणापासून (नूतन जन्म प्राप्त होतो) असे म्हण-

शील तर नाही. (कारण आचरण शब्द) लाक्ष-

णिक अर्थाचा आहे असे काष्ण्णजिनि

म्हणतो. (२)

शंकाः—‘ ज्यांचे येथे रमणीय आचरण आहे ’ (छां. ५।१०।७) इत्यादि जी श्रुति तुम्ही अनुशयाचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरितां वर दाखविलेली आहे ती तर ‘ आचरणा-पासून (दुसरा) जन्म प्राप्त होतो ’ असे दाखविते, अनुशयापासून तो प्राप्त होतो असे दाखवीत नाही. आतां आचरण हें निराळें आहे व अनुशय हाही निराळा आहे. आचरण, चरित, आचार आणि शील हे (सर्व) एका अर्थाचे शब्द आहेत. परंतु अनुशय म्हणजे ज्याचे फल भोगिले आहे अशा कर्माहून व्यतिरिक्त जें कर्म तें होय. श्रुति देखील ‘ कर्म आणि आचरण हे भिन्न पदार्थ आहेत ’ असे सांगते. उदा०—‘ तो जसे कर्म करतो व जसे आचरण ठेवतो तसा होतो ’ (वृ. ४।४।५); ‘ जीं अगर्हणीय कर्मे आहेत तीं आचरावी; दुसरी (आचरूं) नये. जीं आमचीं चांगलीं आचरणें आहेत त्यांचा तूं अंगांकार करावा ’ (तै. १।११।२). तेव्हां ‘ आचरणापासून (दुसरा) जन्म प्राप्त होतो ’ असे श्रुतीत सांगितले असल्यामुळे अनुशयाचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही.

या शंकेवर आमचे उत्तरः— हा दोष येत नाही. कारण, हा जो ‘ आचरण ’ शब्द श्रुतीमध्ये घातला आहे तो अनुशयरूप लाक्षणिक अर्थाचाच दाखवितो, असे काष्ण्णजिनि—(नामक) आचार्यांचे मत आहे. (९)

आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् ॥ १० ॥

१० (आचरणाचा) आनर्थक्य येईल असे म्हणशील तर

नाहीं. कारण (कर्माचा त्या) (आचरणा-) ची

अपेक्षा आहे. (२)

शंकाः— पण ‘ आचरण ’ शब्दाचा ‘ आचार ’ हा जो साक्षात् अर्थ तो टाकून देऊन त्याचा अनुशयरूप लाक्षणिक अर्थ काय म्हणून घ्यावा ? श्रुतीमध्ये साक्षात्

१ तात्पर्य— ‘ दुसऱ्याचा दोष न करणे ’, ‘ दुसऱ्यावर उग्रसर करणे ’ आणि ‘ परं बोलणे ’ इत्यादि गोष्टींना आचरण म्हणतात; यश येथे कर्मांना आचरण म्हणत नाहीत.
२ अग्निः; चांगली.

सांगितलेला जो आचार त्याचेंच (दुसऱ्या) जन्माची प्राप्ति हें फल असूं शकेल. जर तो आचार वेदविहित म्हणजे चांगला असेल तर त्यापासून चांगला जन्म प्राप्त होईल; व जर तो निषिद्ध म्हणजे वाईट असेल तर त्यापासून वाईट जन्म प्राप्त होईल, आचाराला देखील कांहीं तरी फल आहे असें आपल्याला अवश्य मानलें पाहिजे; नाहीतर, आचार हा निरर्थकच होईल.

या शंकेवर (काष्णाजिनीचें) उत्तर— हा दोष येत नाही. कशावरून ! कर्माला त्या (आचरणा-) ची अपेक्षा आहे यावरून. इष्टि वगैरे सर्व कर्मांना आचार हा अवश्य पाहिजेच. कारण, 'जो सदाचाररहित आहे त्याला कर्म करण्याचा अधिकारच प्राप्त होत नाही' असें 'आचारहीन (मनुष्या-) ला वेद पवित्र करीत नाही' इत्यादि स्मृतींवरून समजतें. बरे, 'आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे' असें मानलें तरी देखील तो निरर्थक होत नाही. कारण, इष्टि वगैरे कर्माचा समूह जेव्हां आपआपलें फल उत्पन्न करतो, तेव्हा त्या पुरुषाला अंगभूत असाच जो आचार तो त्या फलामध्येच कांहीं विशेष उत्पन्न करील, आता 'कर्म हें सर्व वस्तूंना उत्पन्न करते' हें तर धृतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्धच आहे. तेव्हां 'आचार' या शब्दाचा लाक्षणिक अर्थ, जें अनुशयभूत कर्म तेंच, नूतनजन्म-प्राप्तीचें कारण, आहे असें काष्णाजिनि- (नामरु) आचार्याचें मत आहे. कारण, 'कर्मापासून नूतन जन्माची प्राप्ति संभवत असतांना ती आचारापासून होत' असें मानणें बरोबर नाही. पायांनीं पळत जाण्याची ज्याला शक्ति आहे तो शुडघ्यांनीं रांगत जाणार नाही. (१०)

१ तेव्हा कोणतेंही कर्म आचारानें युक्त असेल तरच त्यापासून फल प्राप्त होत असल्यामुळें आचार निरर्थक होत नाही असें सिद्ध होतें. येथे 'आचार हा कर्माला अंगभूत आहे' असें मानलें आहे.

२ आचाराच्या योगानें पुरुषाच्या अंतःकरणावर एक प्रभारचा चांगला संस्कार उत्पन्न होतो म्हणून 'आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे' असें येथें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे असें मानलें म्हणजे तो कर्माला अंगभूत होत नसल्यामुळें म्हणजे अर्थातच कर्माला फल देणारा आचाराची अपेक्षा नसल्यामुळे आचार हा निरर्थक होईल असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

३ कारण, यज्ञ वगैरे कर्म करताना पुरुषाला अंगभूत असा ज्या गोष्टी असतात त्या गोष्टी त्या कर्माच्या फलामध्ये कांहीं विशेष (ज्यास्तपणा) उत्पन्न करतात असा नियम आहे.

४ नूतन जन्म प्राप्त होण्याचें प्रसिद्ध कारण जें कर्म तें सोडून आचाररूपी अप्रसिद्ध कारण कोणें बरोबर नाही.

सुकृतदुष्कृते एवेति तु वादरिः ॥ ११ ॥

११ पण (आचरण म्हणजे) सुकृतदुष्कृतेच होत असें

वादरि म्हणतो. (२)

परंतु 'आचरण' शब्दानें सुकृतदुष्कृतेच ध्यायीं असें वादरि- (नामक) आचार्यांचें मत आहे. आचरण, अनुष्ठान, कर्म हे (सर्व) एकाच अर्थाचे शब्द आहेत. 'चर्' धातु हा 'करणे' या सामान्य अर्थां योजिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०- इष्टि वगैरे पुण्य कर्मे करणाऱ्या (मनुष्या-) ला व्यवहारांत लोक 'हा महात्मा धर्म आचरतो' असें म्हणतात. आचार म्हणजे देखील एक विशेष प्रकारचा धर्मच होय. आता कर्म आणि आचरण यांचा (काहीं ठिकाणीं) जो भिन्न रूपानें निर्देश केलेला आढळतो तो ब्राह्मणपरिव्राजकन्यायानेही जुळतो. तेव्हां यावरून 'ज्याचें रमणीय आचरण आहे' या वाक्याचा 'जे प्रशस्त कर्मे करतात' असा अर्थ आहे, व 'ज्यांचें निश्च आचरण आहे' या वाक्याचा 'जे निश्च कर्मे करतात' असा अर्थ आहे असें निश्चित होतें. (११)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत दहा सूत्रे आहेत सारांश:- (सू. १२) पूर्वपक्षाचें म्हणणे असें आहे की, यज्ञ वगैरे कर्म करणारे आणि न करणारे असे दोघेही चंद्रलोकाप्रत जातात. कारण कौपीतकि उपनिषदामध्ये तसेंच सांगितलें आहे. शिवाय, पूर्वी सांगितलेल्या पाच आहुती श्वाच्याशिवाय फोणालाही दुसरा जन्म प्राप्त होत नाही. आणि 'चंद्रलोकांत जाणें' ही तर पहिलीच आहुति आहे. आता फक्त इतकेच की, यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक हे चंद्रलोकांत गेल्याबरोबर लागलीच परत फिरतात, त्यांना तेथे भोग प्राप्त होत नाही. (सू. १३) सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे की, यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक चंद्रलोकांत मुळीच जात नाहीत कारण त्यांना तेथें जाण्यात काहींच पायदा नाही; तर ते लोक यमलोकांत जाऊन तेथील यातनाचा अनुभव घेऊन नंतर तालीं उतरतात. कारण, कठ उपनिषदामध्ये असेंच सांगितलें आहे. (सू. १४) स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. (सू. १५) शिवाय, पापी लोकाकरिता रौरव वगैरे सात नरक स्मृतीमध्ये वर्णिले आहेत. त्या नरकामध्ये त्यांना यमाच्या यातनाच सोसाण्या लागतात; त्यांना सुख मिळावयाचें नाही. तेव्हां अर्थातच ते पापी लोक चंद्रलोकांत जात नाहीत. (सू. १६) आता त्या रौरव वगैरे नरकावरचे जे चित्रगुप्त वगैरे अधिकारी आहेत, ते यमानेंच नेमिलेले असल्यामुळें 'पापी लोकाना यमाच्या यातना सोसाया लागतात' हें म्हणणें काहीं विच्छद होत नाही. (सू. १७) शिवाय 'शानी मनुष्य

१ चागली व वाईट कर्मेच. वादरीच्या मतीं आचरण शब्दाचा 'कर्मे' हा एकाच अर्थ आहे, लाघणिक नव्हे.

२ उपाप्रमाणें एका प्रश्नारच्या ब्राह्मणानाच 'परिव्राजक' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें 'तरें भोलेन', 'परस्त्रीगमन न करणें' इत्यादि प्रश्नारच्या कर्मानाच 'आचरण' असें म्हणतात. तेव्हा अशा रीतीने आचरणाचा कर्माहून भिन्न रीतीने निर्देश करता येतो. (ब्राह्मणपरिव्राजकन्यायावरह्म अ. २ पा. ३ सू. १५ टी. ६ पहा.)

देवयान मार्गानं वर जातात, कर्म करणारे लोक पितृयान मार्गानं जातात आणि ज्यांना हे दोन्ही मार्ग प्राप्त होत नाहीत, ते लोक वरचेवर उल्लूख होतात, आणि वरचेवर मरतात हाच त्याचा मार्ग होय. ह्यालाच तिसरा मार्ग म्हणतात तेन्हा अर्थात्च 'ह्या तिसऱ्या मार्गानं जाणारे लोक चंद्रलोकात जात नाहीत' असें म्हणाव लागत. कारण चंद्रलोक दुसऱ्या मार्गात आहे एकदरीत 'सर्व लोक चंद्रलोकात जात नाहीत' हें सिद्ध झालें शिवाय जर सगळेच चंद्रलोकात जातील तर चंद्रलोक भरून जाईल आणि श्रुतीवरून तर असें समजतें कीं, - 'काही लोक तिसऱ्या मार्गानं जातात म्हणून चंद्रलोक भरत नाही' आता कौपीतकि उपनिषदामध्ये ज सांगितले आहे कीं, 'सर्व लोक चंद्रलोकाप्रत जातात,' त्याचा अर्थ 'चंद्रलोकात जाण्याला अधिकारी म्हणून जेवढे असतील ते सर्व चंद्रलोकाप्रत जातात' असा समजावा (सू. १८) तसच 'तिसऱ्या मार्गानं जन्माला येणारे जे प्राणी त्याच्या विपर्याय पाच आहुतींचा नियम लागू नाही' असें समजावें श्रुतीमध्येही 'पुरुष' शब्द हा असल्यामुळे 'पाच आहुतींचा नियम पुरुषाविपर्याय आहे' असें सिद्ध होतें शिवाय, 'पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो' या श्रुतीचे तात्पर्य असें आहे की, 'उदकाचा पुरुष बनण्याला पाचापेक्षा जास्त आहुती लागत नाहीत', परंतु 'पाच आहुती झाल्याच पाहिजेत' असें तात्पर्य नाही तेन्हा काही ठिकाणीं म्हणजे चंद्रलोकात न जाणाऱ्या लोकाविपर्याय पाच आहुती झाल्या नाहीत तरी हरकत नाही (सू. १९) शिवाय 'मातृयोनीपासून उपन न झालेल्या अशा द्रोण, धृष्टद्युम्न वगैरेसबधान पाच आहुतींचा नियम नाही' असें स्मृतीवरून समजते बगळीविपर्यायीही हा नियम नाही कारण 'ती रेतसिचनावाचूनच गर्भ धारण करिते' अस लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे (सू. २०) शिवाय 'जरायुज, अडबज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज या चार प्रकारच्या प्राण्यापैकी स्वेदज आणि उद्भिज्ज यांच्याविपर्याय पाच आहुतींचा नियम लागू पडत नाही' असे दृष्टोत्पत्तीस येतें (सू. २१) छादीग्य उपनिषदामध्ये एका ठिकाणीं स्वदजाचा उद्भिज्जामध्येच अवभावि करून प्राण्याचे तीनच प्रकार केल आहेत असो एकदरीत हा पाच आहुतींचा नियम सर्व साधारण नसल्यामुळे 'यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक चंद्रलोकात जात नाहीत' असे मानले असता काही हरकत येत नाही असे सिद्ध झालें]

अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम् ॥ १२ ॥

१२ इष्टि वगैरे न करणारे देखील (चंद्रमंडलाप्रत जातात

असें) श्रुतीत सांगितलें आहे. (३)

इष्टि वगैरे करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात असें वर सांगितलें. आता 'जे दुसरे इष्टि वगैरे न करणारे लोक आहेत ते देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात किंवा नाहीत' या गोष्टीचा विचार करणें आहे. येथे पूर्वपक्षाचे म्हणणे असें आहे कीं, इष्टि वगैरे करणारे लोकच चंद्रमंडलाप्रत जातात असें म्हणता येत नाही का ? कारण, 'इष्टि वगैरे न करणारे लोक देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात' असें श्रुतीत सांगितलें आहे. उदा०— कापाताकि (शालेचे) लोक असे सामान्य रातीनें पठन करतात—'जे कोणी या लोकापासून जातात ते सर्व चंद्र (लोका-) प्रतच जातात' (कौ ११२) तसेंच, पुन जन्मास येणाऱ्या लोकांची शरीरेपत्ति देखील ते लोक चंद्रमंडलाप्रत गेल्याशिवाय संभवत

नाहीं. कारण, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी ' (छां. ५।१।१) अशी आहुतीची संख्या नियमित केली आहे. तेव्हा सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात (असे मानले पाहिजे). आतां ' इष्टि वगैरे करणारे लोक व दुसरे (इष्टि वगैरे न करणारे) हे दोन्ही एकाच ठिकाणाप्रत जातात हें बरोबर नाहीं ' असे म्हणाल तर तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, दुसऱ्या लोकांना चंद्रमंडलावर भोग नाहींत. (१२)

संयमने त्वनुभूयेतरेपामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात् ॥ १३ ॥

१३ परंतु दुसरे (लोक) संयमनांमध्ये (यातना) भोगून

(खाली येतात असे त्यांचे) आरोहावरोह

होतात. कारण (श्रुतीमध्ये) तशी गति

(सांगितलेली) आढळते. (३)

' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. ' सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात ' हें खरें नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं भोगाकारितांच चंद्रमंडलाप्रत लोक जातात, विनाकारण जात नाहींत; किंवा नुसते खाली उतरण्याकरिताही जात नाहींत. उदा०— एखादा मनुष्य फुलें किंवा फळें तोडण्याकरितांच झाडावर चढतो, विनाकारण चढत नाहीं, किंवा केवळ खाली उतरण्याकरिताही चढत नाहीं. आता ' इष्टि वगैरे न करणाऱ्यांना चंद्रमंडलावर भोग नाहींत ' हें सांगितलेंच आहे. म्हणून इष्टि वगैरे करणारे लोकच चंद्रमंडलावर जातात, दुसरे जात नाहींत. ते दुसरे लोक ' संयमन ' नामक यमाच्या गृहाप्रत जाऊन तेथें आपल्या पापकर्मांना अनुरूप अशा यमयातना भोगून पुनः याच लोकाप्रत येतात. अशा रीतीने त्यांचे आरोहावरोह होतात. कशावरून ? अशावरून कीं श्रुतीमध्ये त्यांची तशी गति सांगितलेली आढळते. उदा०— पुढील यमभाषणरूपी

१ (सू. १२) ज्या अर्थी ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी शरीर बनतें ' (अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा) अशा रीतीने शरीर बनण्याला पाच ही संख्या नियमानें लागते, त्या अर्थी प्राणिमात्रासंबंधानें या पाच आहुती असल्या पाहिजेत असें निश्चित होतें. तेव्हा अर्थातच ' स्वर्गाप्रत म्हणजे चंद्रमंडलाप्रत जाणें ' ही पहिली आहुति प्राणिमात्राला असल्यामुळे इष्टि न करणारे लोक देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात असें सिद्ध होतें.

२ ' इष्टि वगैरे न करणारे लोक फक्त चंद्रमंडलाप्रत जाऊन लग्नलीच परत फिरतात, त्यांना तेथें सुखोपभोग मिळत नाहीं ' असा शंकावाचवा अभिप्राय आहे.

१ (सू. १३) ' संयमन ' नामक यमपुरीमध्ये.

२ आरोह म्हणजे वर चढणें, आणि अवरोह म्हणजे खाली उतरणें

श्रुति 'इष्टि वगैरे न करणारे लोक मृत झाले असतां यमाच्या तावडीत सापडतात' असे सांगिते:—'द्रव्यलोभानें मूढ झालेल्या व चुक्या करणाऱ्या मूर्खाला परलोकाचें साधन दिसत नाही. हाच लोक आहे परलोक नाही असे मानणारा तो पुनः पुनः माझ्या तावडीत येतो' (क. २।६). लोक यमाच्या तावडीत सापडतात अशाबद्दल धुनीमध्ये पुष्कळ चिन्हें उपलब्ध होतात, उदा०—'ज्याच्याकडे लोक जातात अशा यमाला' (ऋ. सं. १०। १४।१) इत्यादि. (१३)

स्मरन्ति च ॥ १४ ॥

१४ स्मृतिकारांनींही (ही गोष्ट) सांगितली आहे. (३)

शिवाय, मनु, व्यास वगैरे शिष्ट लोकांनी (देखील) 'नाचिकेताख्यान' वगैरे ठिकाणी असे सांगितले आहे की (इष्टि वगैरे न करणारे लोक आपल्या निध कर्मांचे जे यमाच्या स्वाधीन असलेले परिणाम त्यांचा 'संयमन-' नामक (यमाच्या) नगरामध्ये लपभोग घेतात. (१४)

अपि च सप्त ॥ १५ ॥

१५ सात (नरक-) ही (सांगितले आहेत). (३)

शिवाय, पौराणिकांनीं देखील रौरव वगैरे सात नरक 'दुष्कृतांचीं फळे भोगण्याचीं स्थाने' या रूपानें सांगितले आहेत. इष्टि वगैरे न करणारे लोक त्या (नरकां-) प्रत्यक्ष जात असल्यामुळे ते चंद्रमंडलाप्रत कसे जातात असा या सूत्राचा अभिप्राय आहे. (१५)

शंका:— पाप करणारे लोक हे यमाच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगतात हे विरुद्ध आहे. कारण, त्या रौरव वगैरे (नरकां-) मध्ये चित्रगुप्त वगैरे दुसरे अनेक अव्यक्ष आहेत असे स्मृतीमध्ये सांगितले आहे या शकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:— हे तुझे म्हणणें बरोबर नाही.

३ इष्टि वगैरे चांगलीं कर्मे न करता केवळ निध कर्मे करणें ह्या चुक्या.

४ 'यज्ञामध्ये हवि देऊन संतोषित करा' असा या ऋचेचा पुढील भाग आहे.

१ (सू. १५) तपन, अवीचि, महागौरव, रौरव, संध्यात, काल सूत्र वगैरे सात नरक होत.

१ (सू. १६) तेव्हा अर्थातच ते नरकात पडलेले लोक चित्रगुप्त वगैरेच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगीत असल्यामुळे 'यमाच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगतात' असे म्हणतां येत नाही.

तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः ॥ १६ ॥

१६ तेथें देखील त्या (यमा-) चाच व्यापार असल्यामुळे

कांहीं विरोध नाही. (३)

त्या सात नरकांमध्ये देखील त्या यमाचाच अध्यक्षरूपानें व्यापार आहे असें आम्ही मानतो. म्हणून कांहीं विरोध येत नाही. चित्रगुप्त वगैरे हे यमानेच नेमलेले अध्यक्ष आहेत असें स्मृति सांगते. (१६)

विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् ॥ १७ ॥

१७ परंतु (विद्या आणि कर्म यांपैकीं कोणत्याही मार्गानें ते

वर जात नाहीत. श्रुतीमध्ये) विद्या आणि कर्म हेच

(मार्ग विवक्षित आहेत;) कारण (तेच) प्रकृत

आहेत. (३)

पंचाग्निविद्येमध्ये ' हा लोक भरत कां नाही हें तुला माहीत आहे काय ' (छां. ५।१।३) या प्रश्नाचे उत्तर देतेवेळीं श्रुति असें म्हणते:—“ आतां या दोन मार्गांपैकीं कोणत्याही मार्गानें (ते वर जात नाहीत). ते हे क्षुद्र जंतू होऊन ' पुनः जन्माला ये, पुनः मरण पाव ' अशा रीतीनें वारंवार उपजतात आणि मरतात. हा (त्यांच्याकरितां) तिसरा मार्ग आहे. म्हणून हा लोक भरत नाही ” (छां. ५।१।०।१). या श्रुतींत ज्या दोन मार्गांचा उल्लेख केला आहे ते विद्या आणि कर्म हे दोन मार्ग होत. कशावरून ? तेच प्रकृत आहेत यावरून. देवयान आणि पितृयान नामक मार्गांच्या प्राप्तिला साधन या रूपानें विद्या आणि कर्म हेच प्रकृत आहेत. ' तेव्हां जे असें जाणतात ' (छां. ५।१।०।१) या वाक्यांत विद्या (सांगितली आहे) व तिच्या योगानें प्राप्त होण्यास योग्य जो देवयाननामक मार्ग तो सांगितला आहे. तसेंच, ' इष्टं, पूर्त

१ इष्टि वगैरे कर्म न करणारे लोक.

२ चंद्रलोक.

३ ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणतात ' असें.

४ पंचाग्निविद्या.

५ ' अर्चि, दिवस शुक्लपक्ष, उत्तरायण, वर्ष, सूर्य, चंद्र, आणि वीज ' या मार्गांला देवयान मार्ग म्हणतात. ज्ञानी लोक मरणानंतर ह्या मार्गानें ब्रह्मा प्राप्त जातात.

६ ह्या शब्दांचे अर्थ मार्ग अ. ३ पा. १ सू. ६ टी. २।१।४ मध्ये दिले आहेत.

आणि दत्त' (छां. ५।१०।३) या वाक्यांत कर्म (सांगितलें आहे) व त्याच्या योगानें प्राप्त होण्यास योग्य जो पितृयाननामक मार्ग तो सांगितला आहे. याच प्रकरणांमध्ये ' आतां या दोन मार्गांपैकी कोणत्याही मार्गानें ' हें वाक्य आलें आहे. या वाक्याचा अर्थ:— ज्यांना विद्यारूप साधनाच्या योगानें देवयान मार्गाचा अधिकार प्राप्त होत नाही, तसेंच, कर्माच्या योगानें पितृयान मार्गाचाही अधिकार प्राप्त होत नाही, त्यांच्याकारतां ' क्षुद्रजंतूच्या ' रूपानें जन्माला येणें हा पुनः पुनः येणारा तिसरा मार्ग होय. तेव्हां यावरूनही ' इष्टि वगैरे न करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जात नाहीत ' (अस सिद्ध होतें).

शंका:— हे लोक देखील चंद्रमंडलावर चढून तेथून खाली उतरून क्षुद्र जंतूंच्या जन्माप्रत प्राप्त होतील. उत्तर:— ही शंका देखील बरोबर नाही. कारण, अस मानलें असतां त्या लोकांचें वर चढणें फुकट होईल. शिवाय, सर्व लाक जर मरण पावून चंद्रमंडलाप्रत प्राप्त होतील, तर हा लोक मरणान्या लोकांनीं भरून जाईल; आणि अशा रीतीनें प्रश्नाच्या उलट उत्तर द्यावें लागेल. पण ' अमुक कारणानें हा लोक भरत नाही ' अशा अर्थाचें या ठिकाणीं उत्तर दिलें पाहिजे. ' जीव खालीं उतरत असल्यामुळें हा लोक भरत नाही ' असें म्हणणाल तर तें बरोबर नाही. कारण, श्रुतींत तसें सांगितलें नाही. ' जीव खालीं उतरत असल्यामुळेंही हा लोक भरणार नाही ' ही गोष्ट खरी आहे. परंतु श्रुतीनें ' त्यांचा हा तिसरा मार्ग होय, त्यामुळें हा लोक भरत नाही ' (छां. ५।१०।८) या वाक्यांत तिसऱ्या मार्गाचें अस्तित्व सांगून त्याच्यामुळें हा लोक भरत नाही अस सांगितलें आहे. तेव्हां (काहीं जीव) वर जात नसल्यामुळेंच हा लोक भरत नाही अस मानणें रास्त आहे, नाही तर ' खालीं उतरण ' ही गोष्ट इष्टि वगैरे करणाऱ्यांनाही सारखीच असल्यामुळें तिसरा मार्ग फुकट सांगितला आहे असें होईल.

सूत्रांतील ' परंतु ' हा शब्द ' हे सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात ' अशी जी दुसऱ्या शाखेमधील वाक्यापासून शंका उत्पन्न होते तिचें निराकरण करतो. वर सांगितलेल्या रीतीनें इतर शाखेमधील वाक्यांत जो ' सर्व ' हा शब्द आला आहे त्याचा ' जे अधिकारी आहेत ते सर्व ' असा (संकुचित) अर्थ घेतला पाहिजे. तेव्हां ' जे कोणी अधिकारी

७ ' हा चंद्र लोक भरत का नाही ' या प्रश्नाचे उत्तर ' भरतोच ' असें उलट द्यावें लागेल.

८ कारण, प्रश्न करणाऱ्याला ' हा चंद्र लोक भरतो किंवा न भरतो ' असा येथें संशय आलेला नाही; तर ' तो भरत नाहीच ' हें दृढीत धरून ' का भरत नाही ' असें फक्त न. भुरग्याचें कारण स्थाने विचारलें आहे.

लोक या लोकापासून जातात ते सर्व चंद्रलोकाप्रतच जातात ' असा एकंदर वाक्याचा अर्थ होतो. (१७)

आतां जे पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं नूतन देह प्राप्त होण्याकरितां सर्व लोकां-चंद्रमंडलाप्रतच गेले पाहिजेत, कारण, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं ' अशी आहुतीची संख्या नियमित केली आहे, त्यावर सूत्रकार उच्चर देतातः—

न तृतीये तथोपलब्धेः ॥ १८ ॥

१८ तिसऱ्या (मार्गा—) संबधानें (हा नियम घेऊं) नये.

कारण तसें उपलब्ध होतें. (३)

तिसऱ्या मार्गासंबधानें नूतन देह प्राप्त होण्याकरितां ' आहुतीची संख्या पांच आहे ' हा नियम घेऊं नये. कशावरून ? तसें उपलब्ध होतें यावरून. आहुतीच्या संख्येच्या नियमावांचून वर वर्णिलेल्या प्रकारानें तिसऱ्या मार्गाची प्राप्ति उपलब्ध होते. उदा०—' जन्माला ये, मरण पाव, हा तिसरा मार्ग आहे ' (छां. ५।१०।८).

शिवाय, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' (छां. ५।३।३) या श्रुतीत आहुतीची संख्या ' मनुष्याच्या शरीराला कारण ' या रूपानें सांगितली आहे; ' कीट, पतंग वगैरेच्या शरीराला कारण ' या रूपानें सांगितली नाही. कारण, (श्रुतीतील) ' पुरुष ' शब्दाचा ' मनुष्यजाति ' हाच अर्थ आहे. शिवाय, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणतात ' असें (श्रुतीत) सांगितलें आहे, पण

१ हा मार्गामध्ये ' चंद्रलोकाप्रत जाणें ' सांगितलें नाही. तेव्हां यावरून ' पांचव्या आहुतीच्या वेळींच उदकाचा पुरुष होतो ' हा नियम तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यासंबंधानें नाही असें सिद्ध होतें.

२ तात्पर्य— पांच आहुतींचा नियम मनुष्यापुरताच असल्यामुळें आणि तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणारे प्राणी मनुष्याहून इतर असल्यामुळें त्या इतर प्राण्यासंबंधानें तो नियम लागू पडत नाही असें सिद्ध झालें.

३ दुसऱ्या मार्गानें म्हणजे धूममार्गानें चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथून खालीं उतरल्यावर आप-आपल्या पूर्वकर्माप्रमाणें कोणी ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात व कोणी कुत्रा वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात असें पूर्वी दिलेल्या छांदोग्य श्रुती— (५।१०।७) वरून सिद्ध होत असल्यामुळें ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं, उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' ह्या श्रुतीमधील पुरुष शब्दाचा ' सामान्य प्राणी ' असा अर्थ लक्षणेनें घेतला पाहिजे. तेव्हा " इतर प्राण्यासंबंधानें ' पांच ' या संख्येचा नियम लागू पडत नाही " हे सिद्ध होत असल्यामुळें येथून निघळें उत्तर देण्याला आरंभ केला आहे.

‘इतर आहुतीच्या वेळी उदकाचा पुरुष म्हणत नाहीत’ असे सांगितले नाही. (दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत असे मानले तर) ‘एका वाक्याचा दोन अर्थ आहेत’ असा दोष येईल. तेव्हा ज्यांचे (पितृयान मार्गाने) आरोह आणि अवरोह संभवतात त्यांचे पांचव्या आहुतीच्या वेळी देह उत्पन्न होतील; परंतु दुसऱ्यांचे आहुतीच्या संख्येचाचूनच इतर भूतानीं युक्त अशा उदकापासून देह उत्पन्न होतील. (१८)

स्मर्यतेऽपि च लोके ॥ १९ ॥

१९ लोकांमध्येही (असे) मसिद्ध आहे. (३)

शिष्याय, लोकामध्ये अशी गोष्ट प्रसिद्ध आहे कीं, द्रोण, धृष्टद्युम्न वगैरे पुरुष, तसच, सीता, द्रौपदी वगैरे स्त्रिया, ह्या मातृयोनीपासून उत्पन्न झाल्या नाहीत. त्यांपैकीं द्रोण वगैरेना स्त्रीविषयक आहुति नाही; पण धृष्टद्युम्न वगैरेना तर स्त्रीविषयक आणि पुरुष-विषयक अशा दोन्ही आहुती नाहीत. तेव्हा ज्याप्रमाणें ह्या लोकांच्या संबंधानें आहुतीची संख्या घेतली जात नाही, त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं देखील ती संख्या घेतली जाणार नाही (असे समजावें). वगळी देखील रेतसिंचनावीचून गर्भ धारण करते असे लोकप्रसिद्ध आहे. (१९)

दर्शनाच्च ॥ २० ॥

२० आणि असे दृष्टीस पडतें. (३)

४ म्हणजे पांच आहुती न होताना.

५ ‘पाचव्या आहुतीच्या वेळी उदकाचा पुरुष म्हणतात.’ ह्या श्रुतीनें ‘पांचव्या आहुतीच्या वेळी उदकाचा पुरुष बनतो’ आणि ‘पाच आहुती न होताना उदकाचा पुरुष बनत नाही’ ह्या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत.

१ एका ऋषीचें रेत द्रोणामध्ये स्तलित झालें व त्यापासून द्रोणाचार्य उत्पन्न झाले; तेव्हा त्या ठिकाणी चवथ्याच आहुतीच्या वेळी उदकाचा मनुष्यदेह बनला असे सिद्ध होतें. दुपद राजानें केलेल्या यशामध्ये अग्नीपासून धृष्टद्युम्न उत्पन्न झाला आणि वेदीपासून द्रौपदी उत्पन्न झाली. तसेंच जनक-राजाची मुलगी सीता ही भूमीपासून उत्पन्न झाली. तेव्हां अर्थातच त्या धृष्टद्युम्न वगैरे लोकांनी उत्पत्ति होताना रेताचीही जरूर नसल्यामुळे तेथें तिसऱ्याच आहुतीच्या वेळी मनुष्यशरीर बनलें असे सिद्ध होतें.

२ द्रोण वगैरे लोकांच्या.

३ तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यांच्या ठिकाणीं.

४ तेव्हां तेथें देखील पांच आहुतींचा नियम असत नाही.

शिवाय, जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज्ज या चार कोटींतील पदार्थवर्गा-
पैकी स्वेदज आणि उद्भिज्ज कोटींतील पदार्थ हे प्राग्यधर्मावांचूनच उत्पन्न होतात असें
दृष्टीस पडते, तेव्हां ज्याप्रमाणें तेथें आहुतीच्या संख्येचा नियम पाळला जात नाही,
त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं देखील तो पाळला जाणार नाही (असें समजावें). (२०)

शंका:—‘ त्या ह्या भूतांचीं तनिच वीजें ’ आहेत. उदा०—‘ अंडज, जीवज, उद्भिज्ज ’ (छा. ६।३।१) ह्या भुतीमध्ये पदार्थवर्गांच्या तीनच कोटी सांगितल्या आहेत.
मग येथें ‘ त्याच्या चार कोटी आहेत ’ असें कसें म्हटलें ? यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य ॥ २१ ॥

२१ संशोकापासून उत्पन्न होणाऱ्या (कोटी-) चा तिसऱ्या

शब्दांत अंतर्भाव होतो. (३)

‘ अंडज, जीवज, उद्भिज्ज ’ (छा. ६।३।१) या भुतीमध्ये जो तिसरा ‘ उद्भिज्ज ’
शब्द आहे, त्यानेच स्वेदज कोटीचा समावेश केला आहे असें समजावें. कारण, स्वेदज
आणि उद्भिज्ज या दोन्ही कोटींची ‘ भूमि आणि उदक यांना फोडून बाहेर येणें ’ अशा
प्रकारची उत्पत्ति सारखीच आहे. आतां ‘ स्थावरांचें जें फोडून बाहेर येणें ’ त्यापेक्षां
‘ जंगमाचें फोडून बाहेर येणें ’ निराळे आहे, म्हणून इतर श्रुतिमध्ये स्वेदज आणि
उद्भिज्ज या दोन कोटी पृथक् सांगितल्या आहेत. तेव्हा काहीं विरोध येत नाही. (२१)

१ (सू. २०) स्त्रीसंगावाचूनच.

२ कारण तेथे पहिल्या तीनच आहुती होतात, पुढील दोन आहुती होत नाहीत

३ तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्याच्या ठिकाणी.

१ (सू. २१) उत्पत्तीचे प्रकार.

२ जरायुज.

३ स्वेदापासून. ‘ संशोक ’ शब्दाचा ‘ अत्यंत शोक असा अर्थ आहे. परंतु त्या अत्यंत
शोकापासून उत्पन्न होणारा जो स्वेद म्हणजे घाम त्या अर्थी येथें ‘ संशोक ’ हा शब्द लक्षणेनं घातला
आहे. शोकापासून अंगामध्ये उष्णता उत्पन्न होते व त्यामुळे घाम उत्पन्न होतो.

४ उद्भिज्ज म्हणजे भेद करून उत्पन्न होणारा. आता उवा, लिखा वगैरे जे स्वेदज प्राणी ते
स्वेदरूपी उदकाचा भेद करून उत्पन्न होतात; आणि लता वृक्ष वगैरे जे उद्भिज्ज प्राणी ते भूमीचा भेद
करून उत्पन्न होतात. तेव्हा ‘ भेद करून उत्पन्न होणें ’ ही गोष्ट दोन्ही ठिकाणीं सारखीच असल्यामुळे
हा सामान्य अर्थ घेऊन ‘ उद्भिज्ज ’ शब्द उवा, लिखा वगैरे प्राणी आणि लता, वृक्ष वगैरे प्राणी ह्या
दोन्ही प्रकारच्या प्राण्यांना लावता येतो. अशा रीतीने ‘ उद्भिज्ज ’ शब्दानें स्वेदज कोटीचा समावेश
केला जातो.

[आता येथून चौथ्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये याचिहाय एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. २२) पूर्वपक्षाचे म्हणजे असे आहे की, जेव्हा हे यश वगैरे कर्म करणारे लोक चंद्रलोकांतून आकाश, वायु वगैरे मार्गाने खाली उतरतात, तेव्हा त्यांना आकाश वायु वर्गरेचें स्वरूप प्राप्त होते. कारण, ' जीव हा वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो ' इत्यादि श्रुतीवरून तसच सिद्ध होते. सिद्धात्याचे म्हणजे असे आहे की, ' त्या जीवांना आकाश वगैरेचें साम्य प्राप्त होते ' असेच त्या श्रुतीचे तात्पर्य मानले पाहिजे. कारण, जीवांना आकाश वगैरेचें स्वरूप प्राप्त होणे अशक्य आहे. आता ' त्यांना साम्य प्राप्त होते ' हें म्हणजे मान शक्य आहे. कारण, त्या वळी जीवांचे शरीर आकाशासारखे अत्यंत सूक्ष्म होते. ' खाली उतरताना त्या जीवांचा आकाश वगैरेशीं नुसता संबंध होतो ' असाही श्रुतीचें तात्पर्य मानता येत नाही. कारण, आकाश हे विभु असल्यामुळे त्याचा जीवाशीं संबंध नित्यच आहे.]

साभाव्यापत्तिरुपपत्ते ॥ २२ ॥

२२ साम्यप्राप्ति आहे. कारण (तें साम्यच)
संभवतें. (४)

' इष्टि वगैरे करणारे लोक हे चंद्रलोकावर चढून तेथे जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत राहून नंतर अनुशयसहित असे खाली उतरतात ' असे (येथपर्यंत) सांगितले. आता त्यांच्या अवरोहाच्या प्रकाराचा सूत्रकार विचार करतातः— पुढील भूतीमध्ये अवरोह सांगितला आहेः— ' आतां ते याच मार्गाने जसे वर गेले तसे पुनः आकाशाप्रत परत येतात, व आकाशापासून वायूप्रत (परत येतात); नंतर (जीव हा) वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो, अभ्र होऊन मेघ होतो, व मेघ होऊन पर्जन्य होतो ' (छा. ५.१.०.५). आता येथे ' खाली उतरणाऱ्या जीवांना आकाश वगैरेचें स्वरूप प्राप्त होते किंवा आकाश वगैरेचें साम्य प्राप्त होते ' असा सशय उत्पन्न होतो. पूर्वपक्षाचे म्हणजे असे आहे की जीवांना आकाश वगैरेचें स्वरूपच प्राप्त होते. कशावरून ? अशाच (सरळ) अर्थाची श्रुति आहे यावरून. (असे मानले) नाही तर लक्षणा

१ कर्मग्रह.

२ अवशिष्ट कर्माने युक्त.

३ खाली उतरणाऱ्या.

४ साम्य प्राप्त होते म्हणजे जीवांना आकाश वगैरेसारखे स्वरूप प्राप्त होते.

५ ' धूम होतो ', ' अभ्र होतो ' इत्यादि वाक्याचा ' धूमस्वरूप होतो ', ' अभ्रस्वरूप होतो ' हाच अर्थ सरळ रीतीने होतो; ' धूमासारखा होतो ', ' वायूसारखा होतो ' हा अर्थ सरळ रीतीने होत नाही. तो लक्षणेनेच घ्यावा लागेल अशा रीतीने ' धूम होतो, अभ्र होतो ' इत्यादि वाक्याच्या अर्थाचा निश्चय झाला म्हणजे त्याच्या मागील ' आकाशाप्रत परत येतात, वायूप्रत परत येतात ' या वाक्याचा देतील पुढील वाक्यांना अनुसरून ' आकाशस्वरूप होतात, ' वायुस्वरूप होतात ' असाच अर्थ निश्चित होतो असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

स्वीकाराची लागेल. आतां 'श्रुती—(चा सरळ अर्थ) आणि लक्षणा यांपैकी काय पतकरावें' असा विचार पडल्यास श्रुती—(चा सरळ अर्थ—) च पतकरणें सयुक्तिक आहे; लक्षणा पतकरणें सयुक्तिक नाही. तेव्हां, 'वायु होऊन धूम होतो' इत्यादि श्रुतीचीं अक्षरें 'जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें' असें मानलें म्हणजेच (चांगल्या तऱ्हेनें) लागतात. यावरून 'जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर— जीवांना आकाश वगैरेंचें साम्यच प्राप्त होतें. चंद्रमंडलावर जें उदकमय शरीर (फलाच्या) उपभोगाकरतां उत्पन्न होतें तें तो उपभोग संपला म्हणजे लय पावतें, व आकाशासारखें सूक्ष्म होतें. नंतर तें वायूच्या स्वाधीन होतें, नंतर धूम वगैरेंशीं संवद्ध होतें. हीच गोष्ट 'ते जसे वर गेले तसेच आकाशाप्रत परत येतात, व आकाशापासून वायूप्रत (परत येतात)' इत्यादि वाक्यांत सांगितली आहे. कशावरून ! हीच गोष्ट संभवते यावरून. एका वस्तूला दुसऱ्या वस्तूचें स्वरूप मुख्य रीतीनें संभवत नाही. शिवाय, जीवांना आकाशाचें स्वरूप प्राप्त झालें असतां ते वायु वगैरेंच्या क्रमानें खालीं उतरूं शकणार नाहीत. आता, आकाश हें विभु असल्यामुळें त्याचा जीवाशीं नित्य संबंधच असणार. त्यामुळें (जीव आणि आकाश यामध्ये) साम्यप्राप्ती-चाचून दुसरा कोणताही संबंध असूं शकत नाही. श्रुती—(चा सरळ अर्थ) संभवत नसला म्हणजे लक्षणा पतकरणें सयुक्तिकच आहे. तेव्हा 'जीव हे आकाश वगैरे होतात' म्हणजे 'जीव हे आकाश वगैरेंसारखे होतात' असें गौण रीतीनें समजावें. (२२)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेविसावें एकच सूत्र आहे सारांश— (सू. २३) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वीच्या अधिकरणात सांगितल्याप्रमाणें जें त्या जीवांना आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें त्याविषयी 'ते अमुक वेळपर्यंतच असत' असा काहीच नियम नाही. सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी 'जीवाला वीहि वगैरेंचें साम्य प्राप्त झालें असता तेथून पुढें जाण्याला त्याला फार वेळ लागतो' असें छादोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याअर्थी 'त्याच्या पूर्वी जे जीवाला आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें तें फारच थोडा वेळ टिकतें' असें अनुमानावरून सिद्ध होतें.]

६ कारण आकाशाच्या स्वरूपाचा व्यवहारामध्ये नाश झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

७ आता 'जीव आकाशस्वरूप होतात' ही गोष्ट संभवत नसल्यामुळें लक्षणेनें दुसरा अर्थ घेतला पाहिजे हें खरें आहे; पण तो दुसरा अर्थ 'आकाशासारखे होतात' असाच का घ्यावा ? 'आकाशाशीं संयुक्त होतात' असा अर्थ का घेऊं नये ? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

८ 'लक्षणा पतकरणें सयुक्तिक नाही' असे जें पूर्वपक्षाने म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

नातिचिरेण विशेषात् ॥ २३ ॥

२३ (जीव हे आकाश वगैरेंशीं सारखेपणानें) फार वेळ

(राहत नाहीं) . कारण (श्रुतीमध्ये) विशेष

(सांगितला) आहे. (५)

आता ' जीव हे आकाश वगैरेंसारखे होण्यापासून तो व्रीहि वगैरेंसारखे होण्यापर्यंत पूर्ण पूर्व वस्तुंशीं फार वेळ सारखेपणानें राहून उत्तर उत्तर वस्तुंशीं साम्य पावतात, किंवा थोडा वेळ (राहून उत्तर उत्तर वस्तुंशीं साम्य पावतात) ' असा संशय येतो. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं या गोष्टीचा नियम करणारी भुति नसल्यामुळे ही गोष्ट अनियमितच आहे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:— जीव हे फार थोडा वेळ आकाश वगैरेंशीं सारखेपणानें राहून पावसाच्या घासबरोबर भूमीवर पडतात. असें कशावरून समजतें ? श्रुतीमध्ये विशेष सांगितला आहे यावरून. उदा०—' जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतात ' असें सांगितल्यानंतर भुति असा विशेष सांगते:—' येथून खरोखर दुर्निष्पत्त होतें ' (छा. ५।१०।६) या वैदिक प्रयोगामध्ये एक तकार लुप्त आहे असें समजावें. या व्रीहि वगैरेंच्या स्वरूपापासून दुर्निष्पत्त होतें, म्हणजे सुटका फार खडतर होते. तेव्हां ' येथून सुटका खडतर होते ' असें सांगितल्यानें ' मार्गे सुटका सुखकर होती ' असें श्रुतीनें सांगितल्यासारखे होतें. ' सुटका खडतर होते किंवा सुखकर होते ' ही गोष्ट ' ती सुटका खडतर होते किंवा उशीर होते ' या गोष्टीवर अवलंबून आहे. कारण, त्या अवधीत शरीर उत्पन्न झालें नसल्यामुळे भोगें संभवत नाहींत.

१ उत्तरवस्तूसारखे होतात

२ दुर, निस्, आणि प्र या तीन उपसर्गांच्या पुढें पत् धात्व ' अ ' हा प्रत्यय लागून ' दुर्निष्पत्त ' असा शब्द सिद्ध होतो व त्या शब्दाला ' तर ' हा प्रत्यय पुढें लागून ' दुर्निष्पत्ततर ' असा शब्द सिद्ध होतो. आता त्या शब्दातले ' त ' हे एक अक्षर कमी करून ' दुर्निष्पत्त ' असा शब्द श्रुतीमध्ये उच्चारला आहे ' ज्यापासून अत्यंत (तर) दुराणें (दुर) सुटका होते (निष्पत्त) तें ' असा या शब्दाचा अर्थ आहे.

३ जीवाना व्रीहि वगैरेंसारखें स्वरूप प्राप्त झाल्यानंतर त्यासून त्याची सुटका कन्याच वेळानें होत असल्यामुळे येथें सुटका ' फार खडतर होते ' असें म्हटलें आहे.

४ म्हणजे ' सुटाने सुटका होत असल्यामुळे सुटकर आणि दुःस्वानें सुटका होत असल्यामुळे खडतर ' असें समजू नये असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

५ सुटदुःखाचा उपभोग नसल्यामुळे दुःस्वानें सुटका होते असे म्हणता येत नाहीं.

तेऽह्ना ' ब्रीहि वगैरेंच्या स्थिती प्राप्त होण्यापूर्वी जीव हे लवकर लवकरच खाली उतरतात ' असे सिद्ध झाले. (२३)

[आता येथून सहाऱ्या अधिऋणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिऋणामध्ये चोविताव्या सूत्रापासून सत्ताविताऱ्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांश.— (सू. २४) ' यज्ञ वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकाचा जो खाली उतरण्याचा मार्ग म्हणजे चद्रलोकातून निघून मनुष्य वगैरेंच्या जन्माला जाण्याचा मार्ग त्या मार्गातून जाता जाता मध्ये ते ब्रीहि, यव वगैरे होतात ' असे छादोग्य श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आता येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की ब्रीहि वगैरेंच्या जन्माला जे जीव येतात, ते जीव ह्या वर सांगितलेल्या मार्गातलेच होत. यज्ञामध्ये हिंसा वगैरे पापकर्म घडत असल्यामुळे त्या लोकाना मध्येच असली ही दुःसकारक योनि प्राप्त होते. सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की, ब्रीहि वगैरेंच्या जन्माला आलेले जीव निराळे, आणि ह्या मार्गातले ब्रीहि वगैरे झालेले जीव निराळे, हे दोन्ही एक न-हेत पापकर्मामुळे दुःस भोगण्याकरिता जे जीव ब्रीहि वगैरेंच्या जन्माला येतात त्यापैकी काही जीवांशी ह्या मार्गातल्या जीवांचा फक्त संबंध माना होतो, त्यांना तेथे दुःसही नाही आणि सुखही नाही. ज्याप्रमाणे ह्या मार्गातल्या जीवांचा रेंताच्या द्वाराने पुष्पाशी संबंध होतो त्याप्रमाणेच हे होय. शिवाय, जर ते दोन्ही जीव एकच असतील तर धान्य कापून काढले असता त्या जीवाचा नाश होईल, आणि त्याचा पुढचा मार्ग मुळीच बदल होईल. (सू. २५) शिवाय, यज्ञातील हिंसा शास्त्रविहित असल्यामुळे तिला पापकर्म म्हणता येत नाही. तेऽह्ना ' त्या लोकाना मार्गामध्ये बिनाकारण दुःस होते असे मानावे लागेल. आता जरी ' ब्रीहि वगैरे होतात ' अशी श्रुति आहे तरी ' त्या जीवांचा ब्रीहि वगैरेंशी संबंध मात्र होतो ' असेच त्या श्रुतीचे तात्पर्य समजले पाहिजे. (सू. २६) शिवाय, ब्रीहि वगैरेंच्या पुढे ' ते जीव रेतसिंचन करणारे होतात ' अथ श्रुतीमध्ये सांगितले आहे आता वास्तविक रीतीने पाहिले असता त्या जीवांचा तो मार्ग संपून मनुष्य वगैरे कोणत्या तरी प्राण्याच्या जन्माला आल्यानंतर तरुणपणी ते जीव रेतसिंचन करणारे होतात. तेऽह्ना ' त्या जीवांचा मार्गामध्ये रेतसिंचन करणाऱ्याशी फक्त संबंध मात्र होतो ' असेच त्या श्रुतीचे तात्पर्य मानावे लागते त्याप्रमाणेच आम्ही ' ब्रीहि वगैरे होतात ' या पूर्व्याच्या श्रुतीचे तात्पर्य मानले आहे (सू. २७) शिवाय पुढे रेतसिंचन होऊन कोणत्या तरी जन्माला आल्यानंतर त्या जीवाला सुख दुःखाचा उपभोग होतो असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. त्यावरून ' मार्गामध्ये जीवाना बिलकूल सुख व दुःख होत नाही ' असे मानले पाहिजे. तेऽह्ना अर्थातच ' दुःस भोगण्याकरिता ब्रीहि वगैरेंच्या जन्माला आलेल्या जीवापेक्षा हे मार्गात ब्रीहि वगैरेंशी संबंध पावलेले जीव निराळे आहेत ' हे सिद्ध झाले]

अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलाषात् ॥ २४ ॥

२४ (जीव हे) पूर्वाप्रमाणेच अन्य (जीवांनी) अधिष्ठित झालेल्या (ब्रीहि वगैरेंशी केवळ संयुक्त होतात), कारण (श्रुतीत असेच) सांगितले आहे. (६)

याच अत्रोहाच्या वर्णनामध्ये 'जीव हे पात्रसाच्या घारांच्या रूपाने खाली येतात' असे सांगितल्यानंतर पुढे असे म्हटले आहे:— 'ते येथे व्रीहि, यव, ओपधी, वनस्पती, तिल, माप अशा रूपाने जन्म पावतात' (छां. ५।१०।६). आतां येथे असा संशय येतो कीं या अवधीत अनुशयांने युक्त असे जीव स्थावर जातींत जन्म घेऊन स्थावरांच्या सुखदुःखाचा अनुभव घेतात, किंवा इतर जीवांनीं अधिष्ठित झालेल्या अशा स्थावरांच्या शरीरांशीं ते फक्त संयुक्त होतात. पूर्वापेक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं अनुशययुक्त जीव हे स्थावर जातींत जन्म घेऊन त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात. कशावरून ! अशावरून कीं असे मानलें असतां (वर दाखविलेल्या श्रुतीमधील) 'जन्म पावतात' हे शब्द मुख्य अर्थाने घेतां येतात. शिवाय, 'स्थावरांची अवस्था हें उपभोगाचें स्थान आहे' असें भुतिस्मृतीमध्ये प्रसिद्ध आहे. आतां, इष्टि वगैरे कमसमूहाचा पशुहिंसा वगैरे

१ व्रीहि म्हणजे भात, यव म्हणजे जवस, आणि माप म्हणजे उडीद,

२ प्रत्येक जीव या जन्मीं मृत झाल्या असता त्याला दुसरा जन्म प्राप्त होतो असें वेदान्तमत आहे. आतां हा दुसरा जन्म चार प्रकारचा असतो:— जपयुज, अंडव, स्वेदज आणि उद्भिज्ज. याहून पाचव्या प्रकारचा जन्म त्याला प्राप्त होत नाही. उदा:— पर्वत, नदी, पाषाण वगैरे स्थितीमध्ये कोणताही जीव जन्माला येत नाही; तसेंच, आकाश, धूम, अभ्र, पर्जन्य वगैरे स्थितीमध्येही तो जन्माला येत नाही. आता इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना दुसरा जन्म प्राप्त होण्यापूर्वी चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथून त्यालीं उतरून एक मार्ग क्रमात्वा लागतो. हा मार्गामध्ये आकाश, धूम, अभ्र, पर्जन्य, व्रीहि, यव वगैरे अशीं अनेक स्थाने आहेत क्रमाक्रमानें या सर्व स्थानांप्रत प्रत्येक इष्टि करणारा जीव प्राप्त झाल्यापेरीज त्याला दुसरा जन्म प्राप्त होत नाही. आता 'व्रीहि, यव वगैरे' हें जे एक मार्गामध्ये स्थान सांगितलें आहे तें उद्भिज्ज असल्यामुळे तेथें अगोदरच एक जीव जन्माला आला आहे. त्यामुळे येथें अशीं शंका येते कीं हा जीव आणि इष्टि वगैरे करणारा जीव हे दोन्ही एकच आहेत किंवा ते परस्परव्यसून मिळ आहेत. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असे आहे कीं हे दोन्ही जीव एकच आहेत. इष्टि वगैरे करणारा जीवच या व्रीहि, यव वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होऊन तेथें पूर्वकर्मानुसार सुखदुःखाचा उपभोग घेतो परंतु सिद्धांताचें म्हणणें असें आहे कीं इष्टि वगैरे करणारा जीव हा निराळा, आणि व्रीहि यव वगैरेच्या ठिकाणीं अगोदरपासून सुखदुःखाचा उपभोग घेणारा जीव हा निराळा. इष्टि वगैरे करणारा जीव हा जो या व्रीहि यव वगैरेप्रत प्राप्त झाला आहे तो तें एक मार्गामधले स्थान आहे म्हणून प्राप्त झाला आहे. या वेळीं त्याला व्रीहि वगैरेचें शरीर प्राप्त होत नाही च त्या शरीरामध्ये तो सुखदुःखाचा उपभोगही घेत नाही, तर या वेळीं त्याला फक्त व्रीहि वगैरेसारखें अर्धे शरीर प्राप्त होत, परंतु तें शरीर सोडून तो लाकरच अन्नरूप होऊन मग रेत रूप होऊन मग गर्भरूप होऊन नंतर आपल्या कर्मानुसार दुसऱ्या जन्माला येतो

३ तेव्हा त्यालीं उतरणाऱ्या जीवांचे जर 'व्रीहि वगैरेसारखें शरीर धारण करणें' हें एक सुखें मधलें स्थान असेल तर त्यामध्ये सुखदुःखाचा उपभोग नसल्यामुळे हा भुतिस्मृती विरुद्ध होतील.

४ आता पुण्यकर्म करणारे लोकच चंद्रलोकाप्रत जात असल्यामुळे ते पातकी नाहीत असें

गोष्टीशीं संबंध असल्यामुळे (त्या जीवांना) अनिष्ट फलें मिळू शकतात. तेव्हां अनुशययुक्त जीवांचें जें हें ब्रीहि वगैरे रूपांनीं जन्म पावणें तें मुख्य रीतीनेंच घेतलें पाहिजे; व हें जन्म पावणें, कुत्रा वगैरे रूपांनीं जन्म पावण्याप्रमाणें समजावें. ज्याप्रमाणें ' ते कुत्र्याच्या जन्माप्रत, किंवा डुकराच्या जन्माप्रत, किंवा चांडालाच्या जन्माप्रत (जातात) ' (छां. ५।१०।७) या वाक्यांत ' अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेंच कुत्रा वगैरेच्या जन्माप्रत जातात आणि त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात ' असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें ते जीव मुख्य रीतीनेंच ब्रीहि वगैरेच्या जन्माप्रत जातात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— अन्य जीवांनीं अधिष्ठित झालेल्या ब्रीहि वगैरेशीं अनुशययुक्त जीव हे फक्त संयुक्त होतात, त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेत नाहीत. पूर्वीप्रमाणेंच (हें समजावें). ज्याप्रमाणें अनुशययुक्त जीव हे वायु धूम वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात म्हणजे ते जीव वायु धूम वगैरेशीं फक्त संयुक्त होतात, त्याप्रमाणें जीव हे ब्रीहि वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात म्हणजे देखील ते (ब्रीहि वगैरे) स्थावर जातीशीं फक्त संयुक्त होतात. असें कशावरून (समजतें) ? अशावरून कीं तेथल्याप्रमाणें येथेही श्रुतीत असेंच सांगितलें आहे, तेथल्याप्रमाणें येथे कसें सांगितलें आहे ? कर्माचा व्यापार सांगितल्यावांचून ' जीव हे ब्रीहि वगैरेच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें तेथल्याप्रमाणें येथें सांगितलें आहे. ज्याप्रमाणें ' जीव हे आकाश वगैरेच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें सांगण्यापासून तों ' ते पर्जन्यधारांच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें सांगण्यापर्यंत कोणत्याही कर्माच्या व्यापाराचा श्रुतीमध्ये उल्लेख केलेला नाही, त्याप्रमाणें ' जीव हे ब्रीहि वगैरेच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें सांगतांना देखील कोणत्याही कर्माच्या व्यापाराचा श्रुतीमध्ये उल्लेख केलेला नाही. तेव्हां यावरून ' जीव हे येथें सुखदुःखांचा अनुभव घेत नाहीत ' असें सिद्ध झालें. परंतु जेथें ' जीव हे सुखदुःखांचा अनुभव घेतात ' असे सांगणें श्रुतीला विवक्षित आहे तेथें श्रुतीमध्ये कर्माच्या व्यापाराचा उल्लेख केलेला आहे. उदा०— ' ज्याचें रमणीय आचरण आहे, (ते ब्राह्मण वगैरे योनीप्रत प्राप्त होतात); ज्यांचें निंद्य आचरण आहे (ते कुत्रा डुकर वगैरे योनीप्रत प्राप्त होतात) ' (छां. ५।१०। ७) या ठिकाणीं.

सिद्ध होतें. मग ते ब्रीहि, यव वगैरे दुःखदायक योनीमध्ये कसें जन्माला येतील अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

५ व त्यामुळे त्यांना पातक लागत असल्यामुळे.

६ म्हणजे बाईट कमें केली असल्यामुळे ' ब्रीहि वगैरेच्या जन्माला येतात ' असें सांगितलें नाही.

७ ब्रीहि वगैरेचें शरीर धारण करताना.

८ पाली उतरण्याचा जो मार्ग त्याच्या शेवटीं.

शिवाय, 'अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेच ब्रीहि वगैरेच्या रूपाने जन्म पावतात' असे मानले असता ब्रीहि वगैरे (धान्ये) कापिली असता, काडिली असता, शिजविली असता, आणि भक्षिली असता, त्या (धान्या-) चा अभिमान वाळगणारे जीव त्यांना सोडून देतील. कारण, 'जो जीव ज्या शरीराचा अभिमान वाळगतो ते शरीर पीडित झाले असता तो जीव त्या शरीराचा त्याग करतो' असे प्रसिद्ध आहे. तेव्हा असे झाले असता 'जीव हे ब्रीहि वगैरेच्या स्थितीपासून रेत-सेचकाच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात' असे श्रुतीला सांगता येणार नाही. म्हणून 'अन्य जीवांनी अधिष्ठित झालेल्या ब्रीहि वगैरेशी अनुशययुक्त जीव हे फक्त संयुक्तच होतात' (असे मानले पाहिजे) यावरून 'जन्म पावणे हे शब्द मुख्यार्थाने घेतले पाहिजेत', तसेच, 'स्थावराची अवस्था हे एक उपभोगाचे स्थान आहे' या दोन्ही म्हणण्याचे खडन झाले (अस समजावे) 'स्थावराची अवस्था हे उपभोगाचे मुळीच स्थान नाही' असे आम्ही मानीत नाही. पातकाच्या योगाने इतर प्राणी स्थावराच्या अवस्थेप्रत प्राप्त झाले असता ती अवस्था त्याच्या उपभोगाचे स्थान होते परंतु आमचे म्हणणे इतकेच की जे अनुशययुक्त जीव चंद्रलोकावरून खाली उतरतात ते मात्र स्थावराच्या अवस्थेचा उपभोग घेत नाहीत (२४)

अशुद्धमिति चेन्न शब्दात् ॥ २५ ॥

२५ (यज्ञ-कर्म) अशुद्ध आहे असे म्हणशील तर नाही

कारण श्रुति आहे. (६)

आता आणखी जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे की यज्ञकर्माचा पशुहिंसा वगैरे गोष्टींशी संबंध असल्यामुळे त्याला अनिष्ट असेही फल मिळू शकते, म्हणून अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेच ब्रीहि वगैरेच्या रूपाने जन्म पावतात असे मानले पाहिजे, गौण रीतीने ते जन्म पावतात असे मानणे व्यर्थ आहे त्या म्हणण्याचे आम्ही खडन करतो -

तुझे म्हणणे बरोबर नाही कारण, धर्माधर्माच्या ज्ञानाचे शास्त्र हेच कारण आहे, (म्हणजे) धर्म कोणता आणि अधर्म कोणता ही गोष्ट शास्त्रावरूनच समजते कारण, ते धर्म आणि अधर्म अतींद्रिय (पदार्थ) आहेत शिवाय, याची देश, काल व कारणे ही अनियमितच आहेत ज्या देशामध्ये, ज्या काळी ज्या कारणाकरिता जो धर्म म्हणून आचरला जातो, तो अन्य देशामध्ये, अन्य काळी, अन्य कारणाकरिता आचरला

९ म्हणजे अर्थात मरण पावतील

१० कारण ब्रीहि वगैरेच्या अवस्थेत असतानाच ते जीव मृत होत असल्यामुळे 'ते पुढे अन्न-च रेत यांचे स्वरूप धारण करतात' असे म्हणता येत नाही

असतां अधर्म होतो, त्यामुळे धर्माधर्मांचे ज्ञान शाखावांचून कोणालाही शक्य नाही. आता शाखावरून तर 'हिंसा, वगैरे स्वरूपाचा असा ज्योतिष्टोम- (नामक) यज्ञ हा धर्म आहे' असे निश्चित होतें. मग 'तो अशुद्ध आहे' असे कसे म्हणतां येईल ? शंकाः— 'कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करूं नये' हे शास्त्रच 'प्राण्याची हिंसा हा अधर्म आहे' असे सांगतें. उत्तरः— तं म्हणतोस तें खरें आहे. पण तो सामान्य नियम आहे; आणि 'अग्नि व सोम यांना पशु द्यावा' हा तर अपवाद आहे. आणि सामान्य नियम आणि अपवाद याचे भिन्न भिन्न विषय असतात. तेव्हां वैदिक कर्म हे शिष्ट लोकानीं आचारलें असल्यामुळे व तें निघ नाही असे मानलें, गेलें असल्यामुळे शुद्धच होय. तेव्हां 'स्थावर जातीत जन्म पावणे' हे त्या कर्माचे अनुरूप फल नव्हे. तसेंच, कुत्रा वगैरेच्या जन्माप्रत जाण्याप्रमाणेही 'ब्रीहि वगैरेच्या जन्माप्रत जाणे' होऊ शकत नाही. कारण, तो (कुत्रा वगैरेची) जन्म निघ आचरणाच्या लोकांसंबंधानें सांगितला आहे. तसा येथें (ब्रीहि वगैरेच्या जन्मासंबंधानें कोणताही विशेष अधिकार सांगितलेला नाही. तेव्हा चंद्रमंडलापासून पतन पावलेले अनुशययुक्त जीव हे 'ब्रीहि वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात' म्हणजे 'त्यांचा ब्रीहि वगैरेशी संयोग होतो' असे गौण रीतीने जाणावें. (२५)

“ रेतःसिग्योगोऽयं ॥ २६ ॥ ”

२६ नंतर रेतसेचकाशीं (त्या जीवाचा) संयोग होतो. (६)

आणखी ह्या कारणाकरिताही 'ब्रीहि वगैरेची स्थिति प्राप्त होणे' म्हणजे 'त्याच्याशीं फक्त संयुक्त होणे' होयः— 'अनुशययुक्त जीवाना ब्रीहि वगैरेची स्थिति

१ शुद्ध देशामध्ये सकळी किंवा संध्याकाळी जगण्याच्या उद्देशानें केलें जाणारें जे अग्निहोतकर्म तो धर्म होतो; आणि तेंच अग्निहोतकर्म जर अशुद्ध देशामध्ये किंवा मध्यरात्री किंवा भलत्याच उद्देशानें केलें तर अधर्म होतो.

२ 'जेथें अपवादाची प्रवृत्ति होत नाही तेथेंच सामान्य नियम लागू पडतो' अशा रीतीने अपवाद आणि सामान्य नियम यांचीं स्थळें भिन्न भिन्न असतात.

३ म्हणजे 'ज्याचें निघ आचरण आहे ते कुत्रा वगैरेच्या जन्माला जातात' ह्या श्रुतीने निघ आचरण करणाऱ्यांना कुत्रा वगैरेच्या जन्माला जाण्याचा अधिकार सांगितला आहे.

४ म्हणजे अमुक प्रकारचें कर्म करणारे लोक ब्रीहि वगैरेच्या जन्माला जातात असें येथें श्रुतीमध्ये सांगितलें नाही.

प्राप्त होते' असे सांगितल्यानंतर 'त्यांना रेतसेचकांची स्थिति प्राप्त होते' असे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे:- 'जो जो अन्न भक्षण करतो, जो जो रेतसिंचन करतो, तो तो पुनः तो (जीव-) च होतो' (छां. ५।१.०।६). आतां, या ठिकाणीं जें 'रेतसेचकांची स्थिति प्राप्त होते' असे सांगितलें आहे तें मुख्य रीतीनें संभवत नाही. कारण, जन्म पावल्यानंतर फार काळानें (जीवाला) यौवन प्राप्त झालें म्हणजे तो रेतसेचक होतो. तेव्हां भक्षिलेल्या अनाशी अनुगत असलेला जो अनुशययुक्त जीव त्याला ती (रेतसेचकाची) स्थिति मुख्य रीतीनें कशी प्राप्त होईल? म्हणून 'रेतसेचकाची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे 'रेतसेचकाशी' (त्या अनुशययुक्त जीवाचा) फक्त संयोग होणें' होय असे अवश्य मानलें पाहिजे. त्याप्रमाणें 'व्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे देखील 'व्रीहि वगैरेशी' फक्त संयोग होणेंच' होय. तेव्हां काहीएक विरोध येत नाही. (२६)

योनेः शरीरम् ॥ २७ ॥

२७ योनीपादून शरीर (उत्पन्न होतें). (६)

नंतर रेतसेचकाशी संयोग झाल्यानंतर योनीमध्ये रेतसिंचन फेळें असतां त्या योनीपासून अनुशययुक्त जीवानें अनुशयाच्या फलाचा उपभोग घ्यावा म्हणून शरीर उत्पन्न होतें असे 'ज्यांचें येथें रगणीय आचरण आहे' (छां. ५।१.०।७) इत्यादि शास्त्र सांगतें. तेव्हां, यावरून देखील जीवांना अवरोहाच्या काळीं व्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होतांना त्यांचें सुखदुःखांनीं युक्त असे साक्षात् शरीर प्राप्त होत नाही असे समजतें. त्यावरून 'अनुशययुक्त जीवांना व्रीहि वगैरेचा जन्म प्राप्त होतो' याचा अर्थ 'त्यांचा त्या (व्रीहि वगैरे-) शीं फक्त संयोग होतो' हाच होय असे सिद्ध झालें. (२७)

अध्याय ३ पाद १ समाप्त.

१ अनुशययुक्त जीव हा रेतसिंचन स्वरूप धारण केल्याबरोबर रेतसेचक होत नाही म्हणून.

अध्याय ३ पाद २

[आता येवून तिसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये एकेचाळीस, सूत्रे आणि आठ अधिहरणे आहेत. त्यापैकी द्या पहिल्या अधिहरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रपर्यंत सहा सूत्रे आहेत. द्या अधिहरणामध्य स्वप्नातील सृष्टीविषयी विचार केला आहे सारांश - (सू. १) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, ही स्वप्नातील सृष्टि खरी आहे. कारण, 'त्यावेळी आत्मा हा रथ, घोडे, आणि मार्ग हे उत्पन्न करितो' असे नृहदारण्यकामध्ये सांगितले आहे. आणि तेथेच पुढे 'आत्मा हा कर्ता आहे' असा उपसंहारही केला आहे. (सू. २) तसेच 'आत्मा हा त्या वेळी पुन वगैरे इच्छित वस्तू उत्पन्न करतो' असे कठोपनिषदामध्ये सांगितले आहे, आणि 'तेथे आत्मा या शब्दाने परमात्माच घेतला आहे' असे प्रकरणावरून आणि वाक्यशेषावरून समजते. तेव्हा 'याप्रमाणे परमात्म्याने उत्पन्न केलेली जाग्रदवस्थेतील सृष्टि खरी आहे, त्याप्रमाणेच स्वप्नावस्थेतील सृष्टिही त्यानेच उत्पन्न केली असल्यामुळे खरी आहे' असे मानले पाहिजे. (सू. ३) आता, सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की, स्वप्नातील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे; खरी नव्हे. कारण, जीवात्मा हा शरीरामध्येच स्वप्ने पाहत असल्यामुळे तेथे रथ वगैरे खऱ्या पदार्थांना जागा मिळत नाही 'जीवात्मा हा स्वप्नामध्ये शरीराच्या बाहेर जातो' असा मान समजू नये. कारण, एका क्षणात जीवाला दुसऱ्या देशात जाता येणार नाही. आता, 'जातो', अशी कल्पना केली तर कदाचित् दुसऱ्या देशी जाऊन स्वप्न पाहत असता एकाएकी जागा झाल्यास त्याच देशात जागा होईल, आणि वस्तुस्थिति पाहता येथे निजतो तेथेच तो जागा होतो. शिवाय, वास्तविक रान असली तरी स्वप्नामध्ये दिवस भासतो त्यावरूनही 'स्वप्नातील सृष्टि खरी नव्हे' असे समजते शिवाय, स्वप्नामध्ये रथ, घोडे वगैरे पदार्थ उत्पन्न होण्याची सामग्रीही नसते. शिवाय, स्वप्नातील पदार्थांचा जाग्रदवस्थेमध्ये जाण होतो तेव्हा यावरून 'स्वप्नातील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे' असा सिद्ध झाले. (सू. ४) स्वप्नातील सृष्टि ही खरी मायिक आहे तरी 'तो शुभ आणि अशुभ अशा गोष्टींची सृजक आहे' असे श्रुतीवरून समजते स्वप्नाध्यायामध्येही असेच सांगितले आहे आता, त्या मायिक सृष्टीलाच जीवात्मा हा निमित्त होत असल्यामुळे त्याला श्रुतीमध्ये 'कर्ता' असे म्हटले आहे तसेच जीवत्मा आणि परमात्मा हे एकच असल्यामुळे 'परमात्मा हा स्वप्नातील सृष्टीचा कर्ता आहे' हे म्हणणेही विरुद्ध होत नाही (सू. ५) शका - जरी स्वप्नामध्ये रथ, घोडे वगैरे उत्पन्न होण्याची सामग्री नसली तरी जीवात्मा हा केवळ आपल्या संकल्पानेच रथ, घोडे वगैरे उत्पन्न करील कारण, जीवात्मा हा ईश्वराचा असा आहे, आणि 'ईश्वर हा तर केवळ संकल्पानेच हवे ते उत्पन्न करितो' असे प्रसिद्ध आहे उतर:- जरी जीवात्मा हा ईश्वराचा असा आहे. तरी ईश्वराप्रमाणे त्याला सामर्थ्य नाही 'जीवाचे बंध आणि मोक्ष हे ईश्वराच्याच स्वाधीन आहेत' असा सर्व लोकाना अनुभवच आहे (सू. ६) जीवात्मा हा ईश्वराचा असा असूनही त्याच्या अर्गी ईश्वराप्रमाणे सामर्थ्य नाही, याचे कारण असे आहे की, त्या जीवाला शरीर वगैरे उपाधी लागल्या आहेत, पण वास्तविक रीतीने जीव हा ईश्वरापेक्षा निराळा आहे' असे मान समजू नये कारण 'श्रुतीवरून त्या दोघांचे ऐक्य आहे' असे सिद्ध होते. एकदरीत 'स्वप्नातील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे, खरी नव्हे' असे सिद्ध झाले.]

संध्ये सृष्टिराह हि ॥ १ ॥

१ सांध्यामध्ये (खरीच) सृष्टि (उत्पन्न होते) कारण

(भुति तसे) सांगते. (१)

मागील पादामध्ये ' पंचाग्निविद्या ' दाखल करून जीवाच्या संसारगतीचे प्रकार सविस्तर रीतीने दाखविले. आतां त्या जीवाच्याच अवस्थांचे प्रकार (सूत्रकार) दाखवितातः— श्रुतीमध्ये ' तो जेव्हां निद्रित होतो ' (वृ. ४।३।९) असा उपक्रम करून पुढे असे म्हटले आहेः— ' तेथे रथ नाहीत; घोडे नाहीत, रस्ते नाहीत; परंतु तो रथ, घोडे, आणि रस्ते उत्पन्न करतो ' (वृ. ४।३।९) इत्यादि. आतां येथे असा संशय येतो कीं जागेपणाप्रमाणे स्वप्नामध्ये देखील खरीच सृष्टि उत्पन्न होते, किंवा मायामय सृष्टि उत्पन्न होते. पूर्वपक्षाचे म्हणणे असेः— सांध्यामध्ये (खरीच) सृष्टि (उत्पन्न होते). ' सांधा ' शब्दाचा ' स्वप्नस्थान ' असा अर्थ आहे. कारण, वेदामध्ये (त्या शब्दाचा त्या अर्थी) प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदा०— ' सांधा हें तिसरे स्वरूप स्थान होय ' (वृ. ४।३।१). स्वप्नस्थान हें दोन लोकांच्या मध्ये असतें, किंवा जागेपण आणि सुषुप्ति या दोन स्थानांच्या मध्ये असतें, म्हणून त्याला ' सांधा ' असे म्हटले आहे. त्या सांधारूप स्थानामध्ये खरीच सृष्टि उत्पन्न होऊ शकते. कशावरून ? अशावरून कीं प्रमाणभूत जी भुति ती तसेच सांगते. उदा०— ' परंतु तो रथ, घोडे, आणि रस्ते उत्पन्न करतो ' (वृ. ४।३।९) इत्यादि. शिवाय, ' तो खरोखर कर्ता आहे ' (वृ. ४।३।१०) या उपसंहारावरूनही हीच गोष्ट समजते. (१)

१ स्वरूपी सांध्यामध्ये. ' स्वप्नाला सांधा ' असे म्हटले आहे ' हे पुढे भाष्यातच स्पष्ट होईल.

२ स्वप्नावस्थेमध्ये.

३ वास्तविक नसून केवळ लोकांना भासणारी.

४ हा मृत्युलोकांमध्ये जे चक्षु वगैरे इंद्रियांच्या योगाने विषयाचे ज्ञान होतें, तें स्वप्नावस्थेमध्ये होत नाही; आणि परलोकामध्ये जे विषयाचे ज्ञान होतें तेंही स्वप्नावस्थेमध्ये होत नाही. म्हणून स्वप्नावस्था ही हा मृत्युलोक आणि परलोक या दोन लोकांच्या मध्ये असते असें येथे म्हटले आहे.

५ स्वप्नामधील रथ, घोडे वगैरे सृष्टीचा कर्ता.

६ ज्याअर्थी स्वप्नामधील सृष्टीचा कर्ता सांगितला आहे, त्याअर्थी ती सृष्टि खरीच असली पाहिजे असे अनुमान निघतें.

निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च ॥ २ ॥

२ आणि एका (शाखेचे लोक आत्म्याला कामांचा)

निर्माता (असे म्हणतात). आणि (काम म्हणजे)

पुत्र वगैरे (होत). (१)

शिवाय, एका शाखेचे लोक ' याच साधारणी स्थानामध्ये आत्मा हा कामांचा निर्माता आहे ' असे म्हणतात. उदा०—' जो हा पुरुष (इंद्रिये) निद्रित असताना जागा राहतो आणि प्रत्येक कामाला निर्माण करतो ' (क. ५।८). येथे ' ज्याविषयी काम केला जातो ' अशा (व्युत्पत्तीच्या) अनुरोधाने, ' काम ' या शब्दाचा ' पुत्र वगैरे आवडत्या वस्तू ' असा अर्थ विवक्षित आहे. शंकाः—' काम ' या शब्दाचा ' विशेष प्रकारच्या इच्छा ' असाच अर्थ असू शकेल. उत्तरः—तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ' शतायुषी पुत्रपौत्रावदल वर माग ' (क. १।२।३) असे प्रकरण सुरू करून, शेवटी श्रुतीमध्ये ' मी तुझे (सर्व) काम पूर्ण करतो ' (क. १।२४) असे सांगितले आहे. यावरून पुत्र वगैरेच येथे प्रकृत आहेत, व त्या अथाच ' काम ' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे असे समजते. आता ' प्रौढ (आत्मा—) ' च या ठिकाणी निर्माता आहे ' असे प्रकरण आणि वाक्यशेष यावरून समजते. प्राज्ञाचेच या ठिकाणी प्रकरण सुरू आहे. उदा०—(' जो) धर्माहून भिन्न, अधर्माहून भिन्न ' (क. २।१४) इत्यादि. तसेच, ' तेच तेजस्वी आहे, तेच ब्रह्म आहे, त्यालाच अमृत असे म्हणतात, त्याच्या ठिकाणी सर्व लोक आश्रित झाले आहेत; त्याच्या पलीकडे कोणी जात नाही ' (क. ५।८) हा वाक्यशेष देखील त्या प्राज्ञाला अनुलक्षूनच आहे. आता या प्राज्ञाने केलेली

१ स्वप्नातील कामाचा म्हणजे इच्छित वस्तूचा.

२ आवडत्या वस्तूचा.

३ इच्छा.

४ ते-हा, आत्मा हा जरी इच्छा करणारा आहे असे या श्रुतीवरून सिद्ध होते, तरी ' तो इच्छितल्या वस्तू उत्पन्न करणारा आहे ' अशाविषयी ही श्रुति प्रमाण नसल्यामुळे स्वप्नामधील सृष्टि सरी आहे असे म्हणता येत नाही असा शंकासत्ताचा अभिप्राय आहे.

५ परमात्माच.

६ जर हे स्वप्नामधील रथ वगैरे पदार्थ जीवाने निर्माण केलेले असते, तर मान ते पदार्थ मायामय आहेत असे म्हणावे लागले असते. कारण, त्या वेळी रथ वगैरे पदार्थ सरोवर उत्पन्न करण्याची सामग्री जीवाच्या जवळ नसते. परंतु, ते पदार्थ ज्याअर्थी परमात्म्याने निर्माण केले आहेत, त्याअर्थी ते गूरे आहेत असे म्हणता येते. कारण, ज्या परमात्म्याने केवळ संकल्पमात्राने एवढे हे जग निर्माण केले, त्याला स्वप्नामधील रथ वगैरे पदार्थ निर्माण करणे त्रिलोक अशक्य होणार नाही.

जागेपणातील सृष्टि खरीच आहे हें प्रसिद्ध आहे; म्हणून त्याप्रमाणें स्वप्नातील 'सृष्टि देखील खरीच असली पाहिजे. कारण, 'आता ते म्हणतात:— हें ह्याचें जागेपणच होय. कारण, जागा असताना तो ज्या (वस्तू) पाहतो त्याच तो निद्रित असताना पाहतो' (वृ. ४।३।१४) या श्रुतीवरून स्वप्न आणि जागेपण यांना सागळाच न्याय लागू आहे असे समजतें. तेव्हां साध्यामधील सृष्टि खरीच होय. (२)

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतात —

मायामात्रं तु कात्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् ॥ ३ ॥

३ परंतु (स्वप्न म्हणजे) केवळ माया होय. कारण

पूर्णपणानें (स्वप्नाचें) स्वरूप व्यक्त होत

नाहीं. (१)

(सूत्रातील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. 'साध्यामधील सृष्टि खरी आहे' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. साध्यामधील सृष्टि केवळ मायामय आहे. तिच्यात खरेपणाचा लेशही नाहीं. कशावरून ? अशावरून की, पूर्णपणानें म्हणजे खऱ्या वस्तूच्या पूर्ण धर्मांनी युक्त असे त्या स्वप्नाचें स्वरूप व्यक्त होत नाहीं. आता, या ठिकाणी पूर्णपणा म्हणजे काय ? (पूर्णपणा म्हणजे) देश, काल आणि साधनसामग्री यांचें अस्तित्व, व बाधाचें नास्तित्व. या सर्ग गोष्टी खऱ्या वस्तूसंबंधानें सभ्यतात, स्वप्नामध्ये संभवत नाहींत, प्रथमतः स्वप्नामध्ये रथ वगैरेना योग्य असा देश सभवत नाहीं. कारण कोडलेल्या अशा शरीर प्रदेशामध्ये रथ वगैरेना जागा कोठून मिळणार ? शका — (जीव हा) शरीराच्या बाहेरच स्वप्न पाहतो. कारण, तो दूर देशाच्या द्रव्याचें ग्रहण करतो, 'शरीराच्या बाहेरच स्वप्न असतें' असे श्रुतीही सांगते. उदा०—'मरणरहित (आत्मा हा) घटस्थाच्या बाहेर भ्रमण करून तो जेथें वाटेळ तेथें जातो' (वृ. ४।३।१२). आता, प्राणी जर खरोखर शरीराच्या बाहेर गेला नाहीं, तर 'मी उभा राहतों, मी चालतों' इत्यादि जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें त्याला होतात तीं समजस होणार नाहींत. उत्तर — ही

७ स्वप्न हें ह्या जीवाचें जागेपणच होय म्हणजे जागेपणासारकेंच होय असे श्रुतीचें तात्पर्य आहे या श्रुतीवरून जागेपणातील सृष्टीप्रमाणें स्वप्नामधील सृष्टि देखील खरीच आहे असे सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे

१ जाग्रदस्थेमधील ज्या घट, पट वगैरे वस्तू त्यांना योग्य देश, योग्य काल आणि योग्य साधनसामग्री हीं असतात, आणि त्या घट वगैरे वस्तूंचा 'हा घट नव्हे' असा बाध कधीही होत नाहीं.

२ शरीररूपी घटस्थाच्या.

तुझी शंका बरोबर नाही. कारण, निद्रित मनुष्याला एका क्षणामध्ये शंभर योजने दूर असलेल्या देशाप्रत जाण्याचे किंवा तेथून परत येण्याचे सामर्थ्य असू शकत नाही. कधी कधी तर (मनुष्य जागा झाल्यावर) ' मी एका देशाला गेलो ' असे स्वप्न (शेजारच्या लोकांना) सांगतो. परंतु ' तेथून मी परत आलो ' असे सांगत नाही; उदा०—' मी आज कुरु देशामध्ये निजलो असतां मला झोप लागून मी स्वप्नामध्ये पंचाल देशाप्रत गेलो, आणि तेथे (जाऊन) जागा झालो. आतां, जर तो मनुष्य खरोखरच शरीर सोडून जाता, तर तो (स्वप्नामध्ये) पंचाल देशाप्रत गेला असल्यामुळे तेथेच जागा झाला असता; परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं तो कुरुदेशातच जागा होतो. शिवाय, ' ज्या शरीरानें मी दुसऱ्या देशाप्रत गेलो ' असे तो मानतो, तें शरीर आंथरुणावरच आहे असे जवळच्या लोकांच्या दृष्टीस पडतें. शिवाय तो मनुष्य स्वप्नामध्ये जशा प्रकारचे दुसरे देश पाहतो तसे ते खरोखर असत नाहीत. परंतु, जर तो खरोखर धावत धावत ते देश पाहण्याला जाईल, तर त्याला जागेपणांतल्याप्रमाणें ते देश जशा प्रकारचे आहेत तशाच प्रकारचे दिसतील. शिवाय, ' शरीराच्या आंतच स्वप्न असतें ' असे श्रुति सांगते. उदा०—' तो आपल्या शरीरामध्ये बाटेल तसा फिरतो ' (बृ. २।१।१८). तेव्हां श्रुति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध येत असल्यामुळे ' घरट्याच्या बाहेर (तो भ्रमण करून) ' ही श्रुति गौण रीतीनें लावावी; म्हणजे ' घरट्याच्या बाहेर असल्यासारखा तो मरणरहित (आत्मा) भ्रमण करून ' असा तिचा अर्थ करावा. कारण, शरीरामध्ये राहूनही जो त्या शरीराचा काही उपयोग करीत नाही तो शरीराच्या बाहेर असल्यासारखाच होतो. तेव्हां असे सिद्ध झाले असल्यामुळे ' मी उभा राहतो, मी चालतो ' अशीं जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें त्याला होतात, तीं भ्रमात्मकच होत असे समजावे. तसेंच, स्वप्नामध्ये कालविरोध देखील असतो. उदा०—' एक मनुष्य रात्री निजला असतां तो त्या वेळीं ' भरतवर्षामध्ये दिवस आहे ' असे स्वप्नांत पाहतो. त्याप्रमाणेच, मुद्दूर्तभर टिकणाऱ्या स्वप्नामध्ये तो अनेक संवत्सर घालवितो. तसेंच, ज्ञान आणि क्रिया यांना योग्य अशी साधनसामग्री देखील स्वप्नामध्ये असत नाही. कारण, इंद्रियें आत ओढून घेतलीं असल्यामुळे या (स्वप्न.

३ आता स्वप्नामध्ये जीवात्मा जो दुसऱ्या देशाप्रत जातो, तो हें शरीर घेऊन जात नाही, तर हें शरीर आंथरुणावर ठेवूनच जातो असे जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

४ भरतवर्ष म्हणजे हिंदुस्थान. त्या भरतवर्षामध्ये रात्री निजलेल्या मनुष्याला ' भरतवर्षामध्येच दिवस आहे ' असे दृष्टीस पडतें. त्यावरून स्वप्नामध्ये कालविरोध असतो असे सिद्ध होतें. जर भरतवर्षामध्ये रात्री निजलेल्या मनुष्याला ' अमेरिकेमध्ये दिवस आहे ' असे स्वप्न दृष्टीस पडेल, तर मात्र कालविरोध होणार नाही. कारण भरतवर्षामध्ये रात्र असताना अमेरिकेमध्ये दिवस साराच असतो. म्हणूनच येथें ' भरतवर्षामध्ये ' असें म्हटले आहे.

‘पाहणाऱ्या-) ला रथ वगैरेंचें ज्ञान काळून घेण्याला चक्षु वगैरे (साधनें) नाहीत. तसेंच, एका क्षणामध्ये रथ वगैरे तयार करण्याला देखील त्याच्या जवळ सामर्थ्य किंवा लांकडे (वगैरे सामान) कोठून असणार ? शिवाय, या स्वप्नांत पाहिलेल्या रथ वगैरेंचा जागेपणीं बाधही होतो; इतकेंच नाही, तर स्वप्नामध्येच त्यांचा तावडतोव बाध होतो. कारण, स्वप्नाचा आदि आणि अंत याचा व्यभिचार दृष्टीस पडतो. स्वप्नामध्ये जो रथ म्हणून निश्चित होतो तो क्षणांत मनुष्य बनतो, च मनुष्य म्हणून निश्चिन झालेला पदार्थ क्षणांत वृक्ष बनतो. शिवाय, स्वप्नामध्ये रथ वगैरेंचा अभाव असतो असें श्रुति स्पष्टच सांगते. उदा०—‘तेथें रथ नाहीत, घोडे नाहीत, च रस्ते नाहीत’ (वृ. ४।३।१०) इत्यादि. तेव्हां ‘स्वप्नांत पाहिलेले पदार्थ केवळ मायामय होत’ असें सिद्ध झाले. (३)

सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः ॥ ४ ॥

४ (स्वप्न केवळ खोटें नाही). कारण तें सूचक आहे

(असें) श्रुतीवरून (समजतें). तेद्वेचेही (तसेंच)

सांगतात. (१)

शंकाः— जर स्वप्न हें केवळ मायामय आहे, तर मग त्यामध्ये खरेपणाचा लेशही नाहीच. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, स्वप्न हें पुढें होणाऱ्या शुभाशुभ गोष्टींचें सूचक आहे. श्रुति देखील, ‘काम्य कर्म करीत असतांना जर स्वप्नामध्ये (एखादा मनुष्य एखाद्या) झोला पाहील, तर त्या स्वप्नदर्शनावरून कार्यसिद्धि होईल असें त्यानें जाणवें ’ (छां. ५।२।८), तसेंच, ‘कृष्णवर्णाच्या आणि कृष्णदंताच्या पुरुषांला जो (स्वप्नामध्ये) पाहतो, त्याला तो (पुरुष) मारतो इत्यादि स्वप्नावरून मरण जवळ आलें आहे ही गोष्ट सूचित होते ’ असेंच सांगते. स्वप्नशास्त्राचेही असेंच सांगतात कीं ‘इत्तीवर वसणें’ वगैरे गोष्टी शुभसूचक आहेत आणि ‘गाढवावर वसणें’ वगैरे गोष्टी अशुभसूचक आहेत. शिवाय, विशेष प्रकारचे मंत्र, देवता आणि द्रव्ये यांच्या योगानें पडणाऱ्या काहीं स्वप्नामध्ये खरेपणाचा अंश असतो असेंही ते मानतात. पण तेथें देखील “ जी वस्तु सूचित होते तीच तेवढी खरी असते; ‘स्त्रीदर्शन’ वगैरे

५ म्हणजे जी वस्तु स्वप्नाच्या आरंभी दृष्टीस पडते ती वस्तु स्वप्न संपेपर्यंत तशीच असते असा नियम असत नाही. .

६ जो पदार्थ.

१ ‘तत्’ म्हणजे स्वप्नशास्त्र, त्याचे ‘वेचे’ म्हणजे जाणणारे.

२ ज्याचा वर्ण काळा आहे आणि ज्याचे दात काळे आहेत अशा पुढयाला..

ज्या सूचक गोष्टी त्यांचा (जागेपणामध्ये) बाध होत असल्यामुळे त्या खोळ्याच होत ” असा. आमचा अभिप्राय आहे. तेव्हा स्वप्न हे केवळ मायामय आहे ही गोष्ट बरोबरच आहे.

आतां, पहिल्या सूत्रांत ज्या श्रुतीचा उल्लेख केला ती श्रुति गौण रीतीने लावावी. म्हणजे ज्याप्रमाणे ‘ नांगर हा बैल वगैरेना संभाळतो ’ असे जे आपण म्हणतो ते ‘ नांगर हा बैल वगैरेना संभाळण्याचे केवळ कारण आहे ’ म्हणून म्हणतो, पण नांगर हा काही साक्षातच बैल वगैरेना संभाळीत नाही; त्याप्रमाणे स्वप्न पाहणारा मनुष्य हा ‘ रथ वगैरेना उत्पन्न करतो ’ आणि ‘ तो खरोखर कर्ता आहे ’ असे जे श्रुतीमध्ये म्हटले आहे ते (तो मनुष्य त्यांच्या उत्पत्तीचे) केवळ कारण आहे म्हणून म्हटले आहे; पण तो स्वप्न पाहणारा मनुष्य काही साक्षातच रथ वगैरेना उत्पन्न करित नाही. आतां, ‘ (स्वप्नात) रथ वगैरे पाहण्यापासून जे हर्ष, भय वगैरे (विकार) उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात, त्यांना कारणभूत जीं सुकृतदुष्कृते त्याचा (स्वप्न पाहणारा) मनुष्य हा कर्ता आहे ’ अशा अभिप्रायाने त्या मनुष्याला (रथ वगैरेच्या उत्पत्तीचे) कारण म्हटले आहे असे समजावे. शिवाय, जागेपणामध्ये विषय आणि इद्रिये याचा संयोग असल्यामुळे, व सूर्य वगैरेच्या प्रकाशाचा सर्पक असल्यामुळे, ‘ आत्मा स्वयंज्योति आहे ’ ही गोष्ट स्पष्ट ओळखता येत नाही. म्हणून ती गोष्ट स्पष्ट ओळखता यावी याकरिता श्रुतीने स्वप्नाचा उपन्यास केला आहे. आता ‘ तो रथ वगैरेना उत्पन्न करतो ’ असे जे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे ते जसे सांगितले आहे तसेच (म्हणजे मुख्य रीतीनेच) घेतले तर ‘ आत्मा स्वयंज्योति आहे ’ ही गोष्ट निश्चित होणार नाही. तेव्हा ‘ रथ वगैरे नाहीत ’ हे जे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे ते मुख्य रीतीने सांगितले आहे व ‘ तो रथ वगैरेना उत्पन्न

३ पुण्यपार्षे.

४ कोणत्याही इतर वस्तूच्या साहाय्यावाचून जी वस्तु प्रकाशित होते ती स्वयंज्योति म्हणजे स्वप्रकाश आहे असे ओळखता येते. आता, ज्याअर्थी जाग्रदवस्थेमध्ये आत्म्याला ज्ञान होण्याला विषयेंद्रियसंयोग व सूर्याचा प्रकाश यांचे साहाय्य लागते त्याअर्थी आत्मा स्वयंज्योति आहे असे ओळखता येत नाही.

५ कारण स्वप्नामध्ये विषयेंद्रियसंयोग व सूर्याचा प्रकाश यांच्या साहाय्यावाचून आत्म्याला ज्ञान होत असल्यामुळे आत्मा स्वयंज्योति आहे असे स्पष्ट ओळखता येते.

६ स्वप्नामधील रथ वगैरे पदार्थ खरेच उत्पन्न होतात अस मानले असता तेथे देतील विषयेंद्रियसंयोग वगैरे पदार्थ अस्तित्वात असल्यामुळे, आत्म्याला ज्ञान होण्याला त्यांचे साहाय्य आहेच असे मानले पाहिजे; व त्यामुळे ‘ आत्मा स्वयंज्योति आहे ’ ह्या गोष्टीचा निश्चय होणार नाही. तेव्हा

करतो ' हे जें सांगितलें आहे तें गौण रीतीनें सांगितलें आहे असें समजावें. यावरून ' प्रत्येक कामाला निर्माण करतो ' (क. ५।८) या श्रुतींत जें सांगितलें आहे ते-देखील गौण रीतीनें सांगितलें आहे असें समजावें.

आतां, जें आणखी पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे कीं ' (कठश्रुतीमध्ये) प्राज्ञ आत्म्या-लाच निर्माता असें म्हटलें आहे ' तें देखील बरोबर नाही. कारण, ' स्वतः नाश करून, स्वतः निर्माण करून, तो स्वतःच्या तेजानें, स्वतःच्या प्रकाशानें, स्वप्नें निर्माण करतो ' (वृ. ४।३।९) या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये तो व्यापार जीवाला आहे असें सांगितलें आहे. यथ देखील ' जो हा इंदियें निद्रित असताना जागा राहतो ' (क. ५।८) अशा रीतीनें प्रसिद्ध गोष्टीचाच अनुवाद केला असल्यामुळे हा जीवच कामाचा निर्माता आहे असें सांगितलें आहे. आता, हा जीवाला जीवाचें पृथक् स्वरूप नसून ब्रह्माचेंच स्वरूप आहे ही गोष्ट ' तं त्वं आहेस ' (छा. ६।९।४) इत्यादि वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें (येथील) वाक्यशेषांत सांगितली आहे. तेव्हा ' ह ब्रह्माचें प्रकरण आहे ' या गोष्टीला काहीं विरोध येत नाही. स्वप्नामध्ये प्राज्ञाचा व्यापार असतो ही गोष्ट देखील आम्हां नाकारू नये. कारण, तो (प्राज्ञ आत्मा) सर्वांचा ईश्वर असल्यामुळे जीवाच्या

जो गोष्ट स्पष्ट कळण्याकरिता श्रुतीनें स्वप्नाचा उपन्यास केला आहे तो गोष्ट स्पष्ट कळत नसल्यामुळे श्रुति विरुद्ध होईल. तात्पर्य — स्वप्नातील पदार्थ मायामय (खोटे) आहेत असेंच मानल पाहिजे असें सिद्ध होतें.

७ ' जीवात्मा हा जाग्रदवस्थेमधील शरीराचा स्वप्नामध्ये नाश करून म्हणजे तें शरीर निश्चेष्ट करून आणि नवें वासनामय शरीर उत्पन्न करून स्वतःच्या तेजानें म्हणजे आपल्या बुद्धीच्या व्यापार-च्या योगानें आणि चैतन्यरूपी स्वतःच्या प्रकाशानें स्वप्नाचा अनुभव घेतो ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

८ दुसऱ्या स्वप्नामध्ये दाखल केलेल्या कठश्रुतीमध्ये देखील

९ तेव्हा अर्थातच स्वप्नातील रथ बगैरे पदार्थ जीवाचें निर्माण केले असल्यामुळे मायामय आहेत असें सिद्ध होतें कारण, त्या वेळीं रथ बगैरे पदार्थ खरोखर उत्पन्न करण्याची साधनसामग्री जीवाच्या जवळ नसते, तसेंच, ईश्वराप्रमाणे केवळ संकल्पमालानें सृष्टि उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्यही त्याला नसतें.

१० कठश्रुतीमध्ये जो कामाना निर्माण करणारा सांगितला आहे तो प्राज्ञ म्हणजे परमात्माच होय. कारण ' त्वं तेजस्वी आहे, त्वं ब्रह्म आहे ' इत्यादि वाक्यशेष प्राज्ञालाच अनुलक्षण आहे असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे त्याचें ह उत्तर दिले आहे

११ ' हे जीवा, तूं तें ब्रह्मच आहेस ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.
शां. भा. ५४

सर्व अवस्थांमध्ये तो अधिष्ठाता असून शक्तो. आम्ही इतकेच म्हणतो की ज्या अर्थाने आकाश वेगैरेची सृष्टि खरी आहे, त्या अर्थाने ही सांध्यामधील सृष्टि खरी नाही. आतां, आकाश वेगैरेची सृष्टि देखील अगदी खरी नाही. कारण, अ. २ पा. १ सू. १४ यामध्ये सर्व सृष्टि केवळ मायामय आहे असे आम्हीं सिद्ध केले आहे. आतां, ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे असे ज्ञान होईपर्यंत ह्या सृष्टीला व्यवस्थित स्वरूप आहे; पण सांध्यामधील सृष्टि तर प्रत्येक दिवशी बाधित होते. म्हणून ही सांध्यामधील सृष्टि केवळ मायामय आहे ही गोष्ट पृथक् सांगितली आहे. (४) .

पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ ॥ ५ ॥

५ परंतु पर (अशा आत्म्या-) च्या ध्यानाने गुप्त

(असलेले त्याच्यासारखे धर्म ग्रफट होतात.)

कारण त्या (आत्म्या-) पासून ह्या

(जीवा-) चे बंध व मोक्ष

आहेत. (१)

शंकाः— ज्याप्रमाणे ठिणगी हा अग्नीचा अंश आहे, त्याप्रमाणे जीव हा परमात्म्याचाच अंश आहे. तेव्हा असे असल्यामुळे ज्याप्रमाणे अग्नि आणि ठिणगी यांना सारख्याच दहनशक्ती आणि प्रकाशशक्ती असतात, त्याप्रमाणे जीव आणि ईश्वर यांना देखील सारख्याच ज्ञानशक्ती आणि ऐश्वर्यशक्ती आहेत. तेव्हा त्या ऐश्वर्याच्या योगाने जीवाला स्वप्नामध्ये रथ वेगैरेची साकल्पिक सृष्टि निर्माण करता येईल. या शंकेवर आमचे उत्तरः— जरी जीव आणि ईश्वर यांच्यामध्ये अंशाशिर्षाव आहे, तरी जीवाला ईश्वराच्या उलट धर्म आहेत ही गोष्ट प्रत्यक्ष आहे. शंकाः— तर मग जीवाला ईश्वरासारखे धर्म नाहीतच काय ? उत्तरः— (सारखे धर्म) नाहीत असे नाही; आहेत. पण जरी ते

१२ जीवात्म्याच्या सर्व अवस्थांवर देखरेख करणारा.

१३ आत्म्या वेगिरे सृष्टीला.

१ परमात्म्यासारखे जीवाच्या ठिणगी असलेले सर्वशक्त, सर्वशक्तिमत्त्व वेगिरे धर्म.

२ सर्व वस्तू जाणण्याची शक्ति.

३ सर्व वस्तूंची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय ही करण्याची शक्ति.

४ ' जीव हा ईश्वराचा अंश म्हणजे अनयन आणि ईश्वर हा अंशी म्हणजे अययनी ' असा जीव आणि ईश्वर या दोघामधील संबंध.

आहेत तरी ते अविद्या वगैरेच्या व्यवधानामुळे गुप्त झाले आहेत. आता, ज्याप्रमाणें (एखाद्या मनुष्याची) अंध झालेली दृष्टि रामनाथ औपधाच्या योगानें पुन्हा परत येते, त्याप्रमाणें जो परमेश्वराचें एकचित्तानें सतत ध्यान करतो, ज्याचा अज्ञानाधकार दूर पळाला आहे, व ज्याला ईश्वराच्या प्रसादामुळे सिद्धी प्राप्त झाल्या आहेत, अशा एखाद्याच मनुष्याच्या ठिकाणी ते गुप्त झालेले धर्म (पुनः) प्रकट होतात, आपोआपच ते धर्म सर्व मनुष्यांच्या ठिकाणी प्रकट होत नाहींत. असें का ? कारण असें कीं, त्या ईश्वररूपी कारणापासूनच जीवाला बंध आणि मोक्ष हे संभवतात. ईश्वराच्या स्वरूपाचें अज्ञान असलें म्हणजे बंध संभवतो, व त्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष संभवतो. पुढील श्रुतीमध्ये हीच गोष्ट सांगितली आहे — ‘ (त्या) देवाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व पाश तुटतात, क्लेश क्षीण होऊन ज-ममृत्यू नद होतात, त्याच्या ध्यानापासून देह पतन पावल्यानंतर अतिशयऐश्वर्यनामक तिसरी (गोष्ट प्राप्त होते), आणि मग (तो उपासक) केवळ कृतकृत्य होतो ’ (धे. १।११) इत्यादि (५)

देहयोगाद्वा सोऽपि ॥ ६ ॥

६ तो (लोप) देखील देहाच्या संवंधामुळेच होतो. (१)

शक्ता — जर जीव हा परमात्म्याचा अंशच आहे, तर मग त्याच्या ज्ञानैश्वर्याचा लोप काय म्हणून होतो ? उलट ज्याप्रमाणें ठिणगीचे दाह आणि प्रकाश (हे धर्म) व्यक्त असतात, त्याप्रमाणें जीवाचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य हे धर्म व्यक्तच असावे. उत्तर — हें खरें आहे, पण तो जीवाच्या ज्ञानैश्वर्याचा लोप देखील देहाच्या संवंधामुळेच म्हणजे देह, इन्द्रियें, मन, बुद्धि, विषय, वेदना वगैरेच्या संवंधामुळे होतो आणि या गोष्टींचा पुढील दृष्टांत लामू पडतो — ज्याप्रमाणें अग्नि हा जरी दाह आणि प्रकाश या धर्मांनी युक्त आहे, तरी तो जोंपर्यंत अरणींमध्ये गुप्त आहे किंवा राखेनें आच्छादित आहे, तोंपर्यंत त्याचे दाह आणि प्रकाश (हे धर्म) लुप्तच असतात, त्याप्रमाणें अविद्येनें कल्पिलेली जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेल्या ज्या देह वगैरे उपाधी त्यांच्याशी जीवाचा संवंध असल्यामुळे जोंपर्यंत जीवाला ‘ मी त्या उपाधीपासून भिन्न नाहीं ’ असा भ्रम असतो, तोंपर्यंत त्याचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य (हे धर्म) लुप्त असतात. (सूत्रात) ‘ अ’

१ सुप्तदु सरूप मनोविचार

२ ‘ वगैरे ’ शब्दानें अविद्या व्याची

३ शमीच्या लाकडाला ‘ अरणि ’ म्हणतात या अरणींच्या धरणांनं अग्निहोत्री लोक अग्नि

हा शब्द 'जीव आणि ईश्वर भिन्न असतील' या शंकेचें निवारण करण्याकरितां घातला आहे.

शंकाः— जीवाचें ज्ञान आणि ऐश्वर्य (हे धर्म) गुप्त असल्यामुळे तो ईश्वराहून निराळा आहे असेंच मानूं या. आणि मग (तसें मानलें म्हणजे) त्याचा देहाशीं संबंध आहे (म्हणून तो निराळा भासतो) अशी कल्पना करण्याची जरूर नाही. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. जीव हा ईश्वराहून निराळा असूं शकत नाही. कारण, श्रुतीनें 'त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें' (छां. ६।३।२) असा उपक्रम करून पुढें 'या जीवरूप आत्म्याच्या योगानें प्रवेश करून' (छां. ६।३।२) या वाक्यांत जीवाचा 'आत्मा' या शब्दानें उल्लेख केला आहे. तसेंच, 'हे श्वेतकेतो ! तें खरें आहे, तोच आत्मा होय, तें तूं आदेस' (छां. ६।९।४) या श्रुतीमध्ये जीव हा ईश्वरस्वरूप आहे असें सांगितलें आहे. म्हणून जीव हा ईश्वरापासून निराळा नसून केवळ देहाच्या संबंधामुळेच त्याचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य (हे धर्म) लुप्त होतात, तेव्हां यामुळे जीव हा स्वप्नामध्ये रम वगैरेची साकारविक सृष्टि करूं शकत नाही. शिवाय, जर तो स्वप्नामध्ये सांकारविक सृष्टि करूं शकेल, तर त्याला अनिष्ट असें स्वप्न कधीही पडणार नाही. कारण, कोणीही (मनुष्य) आपल्याला अनिष्ट अशा गोष्टीची इच्छा करित नाही. आतां जें आणखी पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे कीं '(स्वप्न) हे पाचें जागेपणच होय ही श्रुति स्वप्न खरी आहेत असें सांगते' तें बरोबर नाही. कारण, या श्रुतीमध्ये स्वप्न आणि जागेपण यांचें जें साम्य दाखविलें आहे तें 'स्वप्न खरी आहेत' असें सांगण्याकरितां दाखविलें नाही. कारण, (तसें मानलें असतां) 'आत्मा स्वयंज्योति आहे' या गोष्टीला विरोध येईल. शिवाय, 'स्वप्नामध्ये रम वगैरेना अस्तित्व नसतें' असें श्रुतीनेंच दाखविलें आहे. (तें साम्य) जागेपणामध्ये उत्पन्न झालेल्या ज्या वासना त्यांच्या योगानें स्वप्नें निर्माण झालीं असल्यामुळे तीं जागेपणाप्रमाणें भासतात असें सांगण्याकरितां (दाखविलें आहे). तेव्हा 'स्वप्ने ही केवळ मायामय आहेत' ही गोष्ट बरोबरच आहे. (६)

[आता येवून दुसऱ्या अधिपरगणाला आरंभ झाला आहे. या अधिपरगणामध्ये सातवें आणि आठवें अशीं दोन सूत्रे आहेत. या अधिपरगणामध्ये सुषुप्त्यवस्थेचा विचार केला आहे. सारांशः— (सू. ७) पूर्वपक्षानें म्हणणें असें आहे की सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवात्मा हा एकादे वेळीं नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो, एकादे वेळीं पुरीततीमध्ये विधात होतो; आणि एकादे वेळीं परमात्म्यामध्ये लीन होतो, म्हणजे परमात्मस्वरूप होतो. असा अनियम मानण्याचें कारण असें आहे कीं ही तिन्ही स्थाने श्रुतीमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणी सांगितली आहेत. यावर सिद्धांतानें म्हणणें असें आहे की 'सुषुप्त्यवस्थेमध्ये

१ साधनसामग्री न घेतां केवळ संकल्पानें म्हणजे नुसत्या मनाच्या इच्छेनें उत्पन्न होणारी सृष्टि.

२ 'तेथें रम नाहीत, पोडे नाहीत, रस्ते नाहीत' (सू. ७।३।२) या श्रुतीनेंच.

जीवात्मा हा नाडीमध्ये प्रविष्ट होऊन पुरीततीमध्ये विश्रांत होऊन परमात्म्यामध्ये लीन होतो ' अशी नेहमीची एकसारखी स्थिति आहे. कारण, अस मानले असता या सर्व श्रुतींची एकवाक्यता होते. त्यापैकी सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवाचें सर्व स्थान काय तें एक परमात्माच आहे. नाडी आणि पुरीतति हीं तेथें जाण्याची मधलीं द्वारं आहेत आता, 'परमात्मा हा जीवात्म्याचें स्थान आहे ' हें म्हणणें देणिलेला उपाधीच्या संशयामुळे होय वास्तविक रीतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत. आता जीवात्मा हा जरी जामदवस्थेमध्ये सुद्धा परमात्मस्वरूपच आहे, तरी तेथें शरीर तेंगरे उपाधीमुळे ' परमात्मस्वरूप आहे ' असें भासत नाही. म्हणून ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्मस्वरूप होतो ' असें म्हटलें आहे शिवाय सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जर जीवात्मा हा परमात्म्यामध्ये लीन न होईल तर त्याला जें त्या वेळीं कराचेंही ज्ञान होत नाही, त्याचे कारण सांगता येणार नाही. ' विषय दूर आहेत म्हणून ज्ञान होत नाही ' असेही म्हणता येत नाही. कारण जीवात्मा विमु आहे शिवाय, ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य हेंच सुषुप्त्यवस्थेमध्ये ज्ञान न होण्याचें कारण आहे ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. (सू. ८) शिवाय ' जीवात्मा हा जेहा जागा होतो तेहा तो परमात्म्यापासून जागा होतो ' असें गृहदाराण्यक श्रुतीवरून समजतें तेहा अर्थातच ' तो सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्म्याचे ठिकाणी लीन होतो ' असें मानलेंच पाहिजे.]

तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च ॥ ७ ॥

७ नाडीमध्ये आणि आत्म्यामध्ये त्याचा अभाव होतो.

कारण, तसें श्रुतीत सांगितलें आहे. (२) *

(येषपर्यंत) स्वप्नावस्थेचें निरेचन केलें. आता सुषुप्त्यवस्थेचें (सूत्रकार) निरेचन करतात. श्रुतीमध्ये पुष्कळ ठिकाणी सुषुप्त्यवस्थेचा उल्लेख केलेला आहे. काही ठिकाणी ' जेव्हा सपूर्णपणानें आणि स्वस्थपणानें निद्रित झालेला (जीव) स्वप्न पाहत नाही, तेव्हा तो या नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' (छा. ८।६।३) असें श्रुति म्हणते. इतर ठिकाणी तर नाडीचाच उल्लेख करून ' नाडीमधून सरून पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ' (वृ. २।१।१९) असें श्रुति म्हणते. तसेंच इतर ठिकाणी नाडीचाच उल्लेख करून ' त्या (निद्रा-) काळीं तो त्या (नाडी-) मध्ये असतो. जेव्हा निद्रित (मनुष्य)

१ स्वप्नाचा अभाव म्हणजे सुषुप्ति

२ ' सपूर्णपणानें ' हा शब्द ' सुषुप्त्यवस्था ' दारुविष्णाकरता घातला आहे कारण, स्वप्नामध्ये इद्रियाचे व्यापार चालू असल्यामुळे त्या वेळीं सपूर्णपणानें म्हणजे सर्व प्रकारची जीव निद्रित होत नाही.

३ गाढ रीतीन झोपी गेलेला.

४ हृदयामधील मातर्हिंटापासून निघून शरीरामध्ये चोहोंकडे पसरलेल्या.

५ हृदयाला व्यापून असणारी जी एक विशेष प्रकारची आतल्या बाजूला त्वचा आहे तिला पुरीतत् किंवा ' पुरीतति ' म्हणतात (ब)

कांहीं स्वप्न पाहत नाही, तेव्हां तो या प्राणामध्येच लीन होतो ' (कौ. ४।१९) असे श्रुति म्हणते. तसेंच, इतर ठिकाणी ' जे हे हृदयाच्या आंत आकाश आहे, त्यामध्ये तो विश्रांत होतो ' (बृ. २।१।१७) असे श्रुति म्हणते. तसेंच, इतर ठिकाणी ' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो, तो आपल्यामध्ये लीन होतो ' (छां. ६।८।१) असे श्रुति म्हणते. तसेंच, ' प्राज्ञ आत्म्याने आळिगिलेला (हा जीव) बाहेरले किंवा आतले कांहीं जाणत नाही ' (बृ. ४।३।२१) असेही श्रुति म्हणते.

आतां, येथे असा संशय येतो की ' हीं नाडी वगैरे परस्परपासून स्वतंत्र अशीं निरनिराळीं सुपुतींचीं स्थान आहेत, किंवा हीं सर्व मिळून एकच सुपुतीचें स्थान आहे ? ' पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं हीं निरनिराळीं सुपुतींचीं स्थानें आहेत. कशावरून ? त्या सर्वांचा एकच उपयोग आहे यावरून. कारण, ज्या वस्तूंचा एकच उपयोग असतो त्या परस्पर मिळून उपयोगी पडतात असें कोठेही दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०— व्रीहि, यव. वगैरे. आतां ' नाडी वगैरेचा सुपुतीमध्ये एकच उपयोग आहे ' असें आढळून येतें. कारण, ' नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' (छां. ८।६।३), ' पुरिततीमध्ये विश्रांत होतो ' (बृ. २।१।१९) इत्यादि निरनिराळ्या ठिकाणीं त्या सर्वांना सारखीच सप्तमी विभक्ति लाविली आहे. शंकाः— सताला सप्तमी विभक्ति लावलेली दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०— ' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो ' (छां. ६।८।१). उत्तरः— हा दोष येत नाहीं.

६ परमात्म्यामध्ये. येथे ' प्राण ' या शब्दाचा परमात्मा असा अर्थ आहे. (अ. १ पा. १ सू. २३ भाष्य पहा).

७ परमात्मा.

८ परमात्म्याशी.

९ गमन करणाऱ्या मनुष्याला जोडा, छत्री वगैरे अनेक वस्तूंचा जरी परस्पर मिळून म्हणजे समुच्चयाने म्हणजे एकदम उपयोग होतो, तरी तो उपयोग निरनिराळ्या प्रकारचा आहे, एकाच प्रकारचा नाही. कारण जोड्याचा ' पाय न भाजणें ' हा उपयोग आहे. छत्रीचा ' ऊन न लागणें ' हा उपयोग आहे. परंतु ज्या वस्तू एका तऱ्हेनेच उपयोगी पडतात; उदा०— जोडा, वाहणा, वूट, रड्याच इत्यादि, — त्याचा मान परस्पर मिळून म्हणजे एकदम उपयोग झालेला दृष्टीस पडत नाहीं. त्याप्रमाणे येथही सौंप घेतलेली ' जीवाला आश्रय होणें ' हा त्या नाडी वगैरेचा एका तऱ्हेचाच उपयोग असल्यामुळे ते नाडी वगैरे सर्व पदार्थ परस्पर मिळून म्हणजे एकदम जीवाचे आश्रय होणार नाहींत; तर त्यापैकी एकेक पदार्थ निरनिराळ्या वेळीं जीवाचा आश्रय होईल असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१० व्रीहि आणि यव या दोघाचा ' पुरोडाश तयार करणें ' हा एकच उपयोग असल्यामुळे तो पुरोडाश एखाद्या ठिकाणीं व्रीहिचा करतात, व एखाद्या ठिकाणीं यवाचा करतात; दोघाचा मिळून करीत नाहींत.

कारण, त्या ठिकाणी देखील सप्तमी विभक्तीचाच अर्थ विवक्षित आहे. 'दुसरीकडे स्थान न मिळाल्यामुळे तो प्राणाचाच आश्रय करतो' (छां. ६।८।२) या वाक्यशेषामध्ये 'स्थानाची इच्छा कारणाने जीव हा सताप्रतच प्राप्त होतो' असे सांगितले आहे. या ठिकाणी 'प्राण' या शब्दाने प्रकृत जे सत् त्याचेच ग्रहण केले आहे आणि स्थान हा सप्तमीचा अर्थ होय. शिवाय, "सतामध्ये लीन होऊन 'आम्ही-सतामध्ये लीन झालो' असे ते जाणीत नाहीत" (छां. ६।९।२) या (तेथील दुसऱ्या). वाक्यशेषामध्ये सप्तमी विभक्तीचाही निर्देश केलेला आढळतो. शिवाय, या सर्व ठिकाणी 'विशेष प्रकारची ज्ञाने बंद होणे' हे जे सुपुतीचे स्वरूप ते काही भिन्न होत नाही. तेव्हा, नाडी वगैरे स्थानांचा एकच उपयोग असल्यामुळे (जीव हा) गाढ, झोप लागण्याकरिता त्यांपैकी कोणत्या तरी एका स्थानाप्रत विकल्पाने जातो असे निश्चित होते.

या पूर्वपक्षावर (सूचकार) उत्तर देतात:— 'नाडीमध्ये आणि आत्म्यामध्ये त्याचा अभाव होतो'. त्याचा अभाव म्हणजे प्रकृत जे स्वप्नदर्शन त्याचा अभाव म्हणजे सुपुति. नाडीमध्ये आणि आत्म्यामध्ये (ती सुपुति होते) म्हणजे (जीव हा) गाढ झोप लागण्याकरिता या नाडी वगैरेप्रत समुच्चयाने प्राप्त होतो, विकल्पाने प्राप्त होत नाही. फसावरून : श्रुतीत तसे सांगितले आहे. यावरून. श्रुतीमध्ये 'नाडी वगैरे ही सर्वच सुपुतीची स्थाने आहेत' असे सांगितले आहे. आणि ते तर (त्या स्थानांचा) समुच्चय घेतला तरच जुळते. कारण, त्यांचा विकल्प घेतला असता एका पक्षी वाघ मास होईल, हांकाः— 'नाडी वगैरेचा ब्रीहि, यव वगैरेप्रमाणे एकच उपयोग असल्या-

११ कारण, ज्या अर्थी श्रुतीमध्ये नाडी, पुरीतति, आणि ब्रह्म अशी तिन्ही स्थाने सांगितली आहेत, त्या अर्थी सुपुतीचे स्वरूप तिन्ही ठिकाणी ब्रह्मत्वेच असले पाहिजे असे सिद्ध होते. आता, जर त्या तिन्ही ठिकाणी सुपुतीचे स्वरूप भिन्न भिन्न असते, तर मात्र हल्ली उपलब्ध होणारे जे 'विशेष प्रकारची ज्ञाने बंद होणे' हे सुपुतीचे स्वरूप ते त्या तिघापैकी ज्या स्थानामध्ये जीवाला प्राप्त होणारे असेल त्या स्थानाचाच त्या जीवाने नेहमी सुपुतीच्या वेळी आश्रय केल्या असता आणि मग 'त्या तिघापैकी कोणत्या तरी एका स्थानाप्रत जीव विकल्पाने जातो' असे जे पूर्वपक्षाने मानले आहे ते त्याला मानता आले नसते.

१२ सुपुतीच्या वेळी नेहमी नाडी वगैरे तिघांचा आश्रय न करता त्यापैकी कोणाचा तरी एकाचा आश्रय करणे हा 'विकल्प' होय

१३ सुपुतीच्या वेळी नेहमी नाडी वगैरे तिघांचा आश्रय करणे हा 'समुच्चय' होय.

१४ ज्या वेळी सुपुतीमध्ये जीव हा नाडीचा आश्रय करील, त्या वेळी 'पुरीतति आणि परमात्मा यांचा जीव आश्रय करतो' असे सांगणारी श्रुति बाधित होईल. त्याप्रमाणेच तिघापैकी कोणत्याही एकाचा आश्रय केला असता 'त्या वेळी इतरांचा जीव आश्रय करतो' असे सांगणारी श्रुति बाधित होईल असे समजावे.

मुखें त्याचा विकल्प घेतला पाहिजे ' अस मी वर म्हटलें आहे. उत्तर — हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' (नाडी वगैरे सर्वांना) एकच विभक्ति लाविली आहे ' एवढ्याच गोष्टीवरून ' त्या सर्वांचा एकच उपयोग आहे, आणि (म्हणून) त्याचा विकल्प घेतला पाहिजे ' असे सिद्ध होत नाहीं. कारण ' प्रासादांमध्ये निजतो, पर्यंकांवर निजतो ' इत्यादि ठिकाणी ज्याचे भिन्न उपयोग असतो आणि ज्याचा समुच्चय घेतला जातो अशा वस्तूनाही एक विभक्ति लावलेली दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणे येथें देखील नाडीमध्ये, पुरीततीमध्ये आणि ब्रह्मामध्ये (मिळून) गाढ झोंप घेतो ' अशा रीतीने समुच्चय जुळतो याच गोष्टीला अनुल्क्षण ' त्या- (स्वप्न-) काळीं तो त्या (नाडी-) मध्य असतो, जेव्हा गाढ झोंपी गेलेला (मनुष्य) काहीं स्वप्न पाहत नाहीं, तेव्हा तो या प्राणामध्येच लीन होतो ' (कौ. ४।१९) ही श्रुति नाडी आणि प्राण याचा एका वाक्यामध्ये निर्देश करून सुषुप्तीमध्ये त्याचा समुच्चय घेतला पाहिजे असे दाखविते. आता ' प्राण ' या शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे हें अ. १ पा. १ सू. २८ यावरून समजतें. आता ' तेव्हा या नाडीमध्ये तो प्रविष्ट होतो ' (छा. ८।६।३) इत्यादि ज्या ठिकाणी नाडी ह्या स्वतंत्र रीतीनेच सुषुप्तीचें स्थान म्हणून सांगितल्या आहेत, त्या ठिकाणी देखील ' (जीव हा) नाडीच्या द्वारानें ब्रह्मामध्येच प्रविष्ट होतो ' असेच समजल पाहिजे. कारण, ' ब्रह्म हें सुषुप्तीचें स्थान आहे ' ही जी गोष्ट इतर ठिकाणी प्रसिद्ध आहे तिचा निषेध करता येत नाहीं. वरें, असे समजलें तरी नाडीना जी सप्तमी विभक्ति लाविली आहे ती विरुद्ध होत नाहीं कारण नाडीच्या द्वारानें ब्रह्मामध्ये प्रविष्ट होणारा जीव नाडीमध्ये देखील प्रविष्ट होतोच. जो गगेच्या द्वारानें समुद्राप्रत जातो तो गगेप्रत जातोच.

१५ राजवाड्यामध्ये

१६ पलगावर

१७ राजवाड्याचा ' पलग धारण करणें ' हा उपयोग आहे आणि पलगाचा ' आयरुण धारण करण ' हा उपयोग आहे, असे त्याच भिन्न भिन्न उपयोग आहेत

१८ ' राजवाड्यामध्ये निजतो किंवा पलगावर निजतो ' असा विकल्प न घेता ' राजवाड्या मध्य असणाऱ्या पलगावर निजतो ' असा समुच्चय घेतला जातो

१९ नाडीमध्ये जाऊन त्याच्या द्वारानें पुरीततीमध्ये प्रवेश करून तो ब्रह्मामध्य गाढ झोंप घेतो म्हणजे ब्रह्माशी एकरूप होतो

२० ब्रह्मामध्येच.

शिवाय, रश्मिरूपी नाडीच्या द्वारानें ब्रह्मलोकाप्रत जौण्याचा जो मार्ग त्याचें वर्णन या ठिकाणी विवक्षित असल्यामुळे 'जीव हा नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो' ही जी गोष्ट येथें सांगितली आहे ती त्या नाडीची स्तुति करण्याकरितां सांगितली आहे; (सुपुतीचें वर्णन करण्याकरिता सांगितली नैहीं); (कारण,) 'नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो' (छा. ८। ६।३) असें सांगून पुढील वाक्यात 'त्याला कोणतेंच पातक स्पर्श करीत नाही' (छा. ८। ६।३) असें म्हणून श्रुति नाडीची स्तुति करते; तसेंच, 'कारण त्या वेळीं तो तेजानें युक्त होतो' (छा. ८। ६।३) या वाक्यात 'स्पर्श करीत नाही' या गोष्टीचें कारणही सांगते. 'नाडीमध्ये असलेल्या पित्तनामक तेजानें (सर्व) इद्रियें व्याप्त झालीं असल्यामुळे तो बाह्य विषयाना पाहत नैहीं' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे. किंवा, 'तेज' या शब्दानें येथें ब्रह्माचाच निर्देश केला आहे (असें समजावें). कारण, 'तो ब्रह्मच होय, तो तेजच होय' (नृ. ४। ४। ७) या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये 'तेज' हा शब्द 'ब्रह्म' या अर्थी घातलेला आहे. तेव्हा 'त्या वेळीं तो नाडीच्या द्वारानें ब्रह्माशीं युक्त होतो, व त्यामुळे त्याला कोणतेंही पातक स्पर्श करीत नाही' असा वरील श्रुतीचा अर्थ होतो. ब्रह्माशीं युक्त होणें' ही गोष्ट 'पातक स्पर्श' करीत नाही' या गोष्टीचें कारण आहे असें श्रुतीवरून समजतें. उदा०—'सर्व पातके होण्यासून परत फिरतात, कारण, हा ब्रह्मलोक सर्व पातकापासून मुक्त आहे' (छा. ८। ४। १) इत्यादि. तेव्हा असें असल्यामुळे इतर

२१ दृश्यरूपी कमलामध्ये असलेल्या ब्रह्माप्रत प्राप्त होण्याचा

२२ कारण, मार्गाची स्तुति केली असता तो मार्ग चांगला आहे असें कळून येत असल्यामुळे त्या मार्गानें जाण्याविषयी लोकांची प्रवृत्ति होते.

२३ तेव्हा, अर्थातच त्या श्रुतीवरून 'सुपुतीच्या वेळीं जीवाचा नाडी हाच आश्रय असतो' ही गोष्ट सिद्ध करता येत नाहीं.

२४ नात, पित्त, आणि कफ या शरीरातील तीन पदार्थांपैकी पित्त म्हणून जो पदार्थ आहे तो तेजोरूपी आहे. त्या तेजोरूपी पित्तानेंच सुपुष्प्यवर्येमध्ये सर्व इद्रियें व्याप्त होत असतात. त्यामुळे तो (आत्मा) त्या वेळीं बाह्य विषयाना पाहत नाहीं; म्हणून त्याला सुपुढासेंही होत नाहींत. तेव्हा अर्थातच सुपुढाऱ्याचीं कारणें जीं पुण्यपाप त्याचा त्या वेळीं त्याला संपेच नाहीं असें मानावे लागतें. नावरून 'तेजानें युक्त होणें' ही गोष्ट 'पातक स्पर्श करीत नाहीं' या गोष्टीचें कारण आहे असें सिद्ध होतें.

२५ ह्या ब्रह्मलोकापासून.

२६ 'सुपुतीच्या वेळीं जीवाचा नाडी हा आश्रय आहे' असें सांगण्यावर दाखल केलेल्या छादोग्य-श्रुतीचा 'सुपुतीचें वर्णन करणें' हा उद्देश नसून 'ब्रह्ममातीच्या द्वारभूत असा त्या नाडीची स्तुति करणें' हाच फक्त उद्देश असल्यामुळे.

ठिकीणीं प्रसिद्ध असलेलें जें ब्रह्मरूपां सुपुत्रीचें स्थान त्याचा नाडीशीं समुच्चय आहे असें समजतें, तसेंच, पुरीततीचा देखील ब्रह्माच्या प्रकरणामध्ये उल्लेख केला असल्यामुळें पुरीतति देखील ब्रह्माला अंगभूत असें सुपुत्रीचें स्थान आहे असें मुढील श्रुतीवरून समजतें:— 'जें हें या हृदयाच्या आंत औकाश आहे त्यामध्ये तो विश्रांत होतो' (वृ. २।१।१७) ह्या वाक्यामध्ये जें हृदयाकाशरूपां सुपुत्तिस्थान प्रकृत आहे त्याच्या संबंधानें पुढें म्हटलें आहे:— 'पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो' (वृ. २।१।१९). हृदयाचें जें वेष्टन त्याला 'पुरीतति' म्हणतात. तेव्हां त्या पुरीततीच्या आंत असणाऱ्या हृदयाकाशामध्ये जो विश्रांत होतो तो पुरीततीमध्येही विश्रांत होतो असें म्हणतां येतें, तटानें वेष्टित असलेल्या नगराच्या आंत राहणारा मनुष्य तटाच्या आंत राहतो असें म्हणतात. आतां, 'हृदयाकाश म्हणजे ब्रह्म होय' असें अ. १ पा. ३ सू. १४ यावरून समजलें आहे. तसेंच नाडी आणि पुरीतति यांचा 'नाडीमधून सरून पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो' (वृ. २।१।१९) या एका वाक्यांतच निर्देश केला असल्यामुळें त्यांचा देखील समुच्चय घेतला पाहिजे^३ असें समजतें, आतां सत् आणि प्राण यांचा 'ब्रह्म' हा अर्थ प्रसिद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतीमध्ये नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म हीं तीनच सुपुत्रीचीं स्थानें सांगितलीं आहेत. त्यामध्ये देखील नाडी आणि पुरीतति हीं केवळ द्वारे आहेत; व ब्रह्म हें एकच सुपुत्रीचें स्थान आहे.

२७ सुपुत्रीचें वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुतीमध्ये.

२८ तेव्हा सूत्राच्या आरंभी दाखल केलेल्या सहा श्रुतीपैकी पहिल्या 'जीव नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो' या छादोग्य श्रुतीमध्ये नाडी हें एक सुपुत्रीचें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं, तर तें सुपुत्रीच्या वेळीं जीवाला ब्रह्म प्राप्त होण्याचें एक द्वार सांगितलें आहे असें समजावें.

२९ परमात्मा.

३० तेव्हा, सूत्राच्या आरंभी दाखल केलेल्या सहा श्रुतीपैकी दुसऱ्या 'पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो' या बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये 'पुरीतति' हें एक सुपुत्रीचें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं, तर तें सुपुत्रीच्या वेळीं जीवाला ब्रह्म प्राप्त होण्याचें एक द्वार सांगितलें आहे असें समजावें.

३१ तेव्हा सुपुत्रीच्या वेळीं जी जीवाला ब्रह्मप्राप्ति होते तिची नाडी आणि पुरीतति हीं दोन निरनिराळीं द्वारे असतील असें समजू नये.

३२ तेव्हा, सूत्राच्या आरंभी दाखल केलेल्या सहा श्रुतीपैकी तिसऱ्या 'तो या प्राणामध्येच लीन होतो' या कौपीतिक श्रुतीमध्ये आणि पाचव्या 'सत्ताशी एक होतो' या छादोग्य श्रुतीमध्ये प्राण आणि सत् हीं दोन सुपुत्रीच्या वेळीं जीवाचीं स्वतंत्र स्थानें सांगितलीं आहेत असें समजू नये. तसेंच, चौथ्या 'आकाशामध्ये विश्रांत होतो' या बृहदारण्यक श्रुतीमध्येही आकाश हे स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं. कारण, तेथें 'आकाश' या शब्दाचा 'ब्रह्म' हाच अर्थ आहे असें पूर्वीच सांगितलें आहे. 'प्राण

शिवाय, नाडी आणि पुरीतति हे जीवाच्या उपाधींचेच आधार होते^३. या (आधारा-) मध्ये जीवाची साधनें वास वैरतात. उपाधीशीं संबंध असल्याचून स्वतः जीवाला कोणताही आधार संभवत नाही. कारण, जीव हा प्रज्ञाहून भिन्न नसल्यामुळे तो त्या आपल्या ऐश्वर्यामध्येच राहतो. आतां, सुपुतीमध्ये जीवाचा ब्रह्म हा आधार आहे असे जे सांगितले आहे ते देखील आधार (ब्रह्म) आणि आधेय (जीव) भिन्न आहेत अशा अभिप्रायानें सांगितले नाही; तर त्या दोघांचें ऐक्य आहे अशा अभिप्रायानें सांगितले आहे. कारण 'हे सोम्य ! तेव्हां तो सदाशीं एक होतो; तो आपल्यामध्ये लीन होतो' (छां. ६।८।१) असें धुर्तीत सांगितले आहे. 'आपला' या शब्दाचा स्वरूप असा येथें अर्थ आहे. तेव्हां 'स्वरूपाप्रत प्राप्त होऊन गाढ शोष घेतो' असा या भुतीचा अर्थ होय^४. शिवाय, जीवाचें ब्रह्माशीं कधी ऐक्य नाही असें नोंहीच. कारण, आत्म्यानें आलिंगिलेल्या या सहाय्या बृहदारण्यक भुतीमध्ये तर 'प्राक्त आत्म्यानें' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. एकंदरीत, 'नाडीमध्ये जाऊन त्याच्या द्वारानें पुरीततीमध्ये प्रवेश करून तेथें ब्रह्मामध्ये गाढ शोष घेतो' असें मानलें असता सदा भुतीची एकवाक्यता होत, व कोणतीही भुति विरुद्ध होत नाही असें सिद्ध झालें.

३३ तेव्हा अर्थातच नाडी आणि पुरीतति ह्या सुपुतीच्या वेळीं जीवाला उपाधींच्या द्वारानें आश्रय होतात असें म्हणता येत नाही. कारण, सुपुतीच्या वेळीं जीवाच्या सर्व उपाधींचा लय होत असतो. तेव्हा नाडी आणि पुरीतति हीं स्वतः स्थाने नव्हेत असें सिद्ध होतें

३४ कारण, नेहमींची स्थिति अशी आहे कीं जीवात्मा हा इंद्रियें वगैरे ज्या आपल्या उपाधी म्हणजे आपली उपभोगाचीं साधनें ती नाडी आणि पुरीतति यामध्ये देवितो. आता तेथें सुद्धा वास्तविक पाहिलें असता इंद्रियें वगैरे ज्या उपाधी त्या नाडी आणि पुरीतति यामध्ये राहत नाहीतच; कारण इंद्रियें हीं जेथल्या तेथेंच असतात. तथापि, त्या इंद्रियाच्या हातून होणारी जीं कर्मे ती नाडी आणि पुरीतति यामध्ये राहत असल्यामुळे इंद्रियें देखील तेथें राहिल्यासारखीच होतात.

३५ 'जीव हा जर ब्रह्माहून भिन्न नाही तर सुपुतीच्या वेळीं जीवाचा ब्रह्माला आधार आहे हें म्हणजे देखील संभवत नाही; कारण, कोणतीही वस्तु आपण आपल्याला कधीही आधार होत नाही' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिले आहे.

३६ तात्पर्य-- नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म या तिघांपैकी कोणीही वास्तविक रीतीने जीवाचा आश्रय आहे असे जरी म्हणता येत नाही, तरी जीव आणि ब्रह्म यांचे ऐक्य असल्यामुळे जीवाचा ब्रह्म हा आश्रय आहे असें गौण रीतीनें म्हणता येतें; पण नाडी आणि पुरीतति हे आश्रय आहेत असें गौण रीतीनें सुद्धा म्हणता येत नाही. कारण, नाडी आणि पुरीतति हे जीवाच्या उपाधींचे आश्रय होत असल्यामुळे ते जीवाचे आश्रय आहेत असें गौण रीतीनें म्हणावयाचें पारें, परंतु सुपुतीच्या वेळीं उपाधींचाच लय होत असल्यामुळे तसेंही म्हणता येत नाही. एकंदरीत, नाडी आणि पुरीतति हीं स्वतः स्थाने नव्हेत असें सिद्ध झाले

३७ तेव्हा जीवाचा ब्रह्म हा नित्य आश्रय असल्यामुळे 'नाडी आणि पुरीतति हे जीवाचे स्वतः आश्रय आहेत' म्हणजे एखादे वेळीं ब्रह्म हे आश्रय न होता नाडी किंवा पुरीतति हीच फक्त आश्रय होते असें म्हणता येत नाही असें सिद्ध झालें.

(जीवाच्या) स्वरूपाचा नाश होऊं शकत नाही. परंतु स्वप्न आणि जागेपण या दोन अवस्थांमध्ये जीवाला उपाधीच्या संपर्कामुळे जणू काय परक्याचें रूप प्राप्त होतें. तेव्हां या गोष्टीला अनुलक्षून सुषुप्तीमध्ये जेव्हां उपाधीचा संबंध सुटतो, तेव्हां जीवाला स्वतःचें रूप प्राप्त होतें असें येथें विवक्षित आहे. तेव्हां, याकारितां ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीव हा सताशीं कधीं कधीं एक होतो, व कधीं कधीं एक होत नाही ' असें म्हणणें बरोबर नाही.

शिवाय, (सुषुप्तीच्या) स्थानांचा विकल्प जरी घेतला, तरी देखील ' विशेष प्रकारचीं ज्ञानें वेद होणें ' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तें कोठेंही भिन्न होत नाहीं. तेव्हां ' तो कशानें कोणाला जाणील ? ' (बृ. २।४।१४) या श्रुतीवरून ' जीव हा सता-मध्ये लीन होऊन त्याच्याशीं एक झाल्यामुळे (कांहीं) जाणीत नाही ' असेंच मानणें रास्त आहे. कारण नाडींमध्ये किंवा पुरीततीमध्ये जर जीव गाढ झोप घेतो असें मानलें, तर तेथें जीव द्वैतावस्थेंत असल्यामुळे त्याला तेथें ज्ञान न होण्याला काय कारण आहे तें कळत नाहीं. कारण ' जेथें भेद आहे असें भासतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो ' (बृ. ४।३।३१) या श्रुतीवरून द्वैतावस्थेंत असलेल्या जीवाला ज्ञान होतें (असें समजतें). शंकाः— द्वैतावस्थेंत असलेल्या जीवाला देखील ' फार दूर असणें ' वगैरे कारणांवरून ज्ञान होऊं शकणार नाहीं. उत्तरः— जर जीव हा स्वतः मर्यादित आहे असें आम्हीं मानलें असतें, तर मग हें तुजें म्हणणें खरें झालें असतें. उपाग्रमाणें त्रिष्णुमित्र हा (इतर देशांमध्ये) प्रवास करित असताना त्याला स्वतःचें घर दृष्टीस पडत नाहीं, (त्याप्रमाणेंच

३८ आता, ' जर जीवाचा ब्रह्म हा नित्य आश्रय आहे, तर सुषुप्त्यवस्थेमध्ये तो सताशीं एक होतो म्हणजे त्या वेळीं तो आपल्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें जुळत नाहीं; कारण ह्या श्रुतीवरून जीवाचा ब्रह्म हा नेहमींचा आश्रय नसून फक्त सुषुप्तीच्या वेळींच तो आश्रय होतो असें भासतें ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३९ मागील टीप १२ पहा.

४० कारण, लोकामध्ये सुषुप्तीचें ' ज्ञान न होणें ' हेंच एक स्वरूप नेहमीं उपलब्ध होतें.

४१ तात्पर्यः— सुषुप्तीच्या वेळीं जीव हा जर ब्रह्माचा आश्रय न करता नाडींचा किंवा पुरीततीचा स्वतंत्र रीतीनें आश्रय करील, तर त्या वेळीं तो द्वैतावस्थेमध्ये असल्यामुळे त्याला ज्ञान अवश्य झालें पाहिजे. तेव्हां ' ज्ञान न होणें ' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तेंच मुळीं सिद्ध होत नाहीं. तेव्हा ' ज्ञान न होणें ' हें सुषुप्तीचें स्वरूप सिद्ध करण्याकरितां सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा ब्रह्म हा आश्रय मानलाच पाहिजे.

४२ ज्ञान होण्याला योग्य असे जें विषय ते फार दूर असल्यामुळे ज्ञान होणार नाहीं.

४३ कारण मर्यादित वस्तूलाच ' अमुक पदार्थ लांब आहे आणि अमुक पदार्थ जवळ आहे ' असें म्हणतां येते. जी वस्तु मर्यादित नाही म्हणजे सर्वव्यापी आहे, तिला सर्व पदार्थ जवळच असतात.

बरील गोष्ट झाली असती). परंतु उपाधीवांचून जीवाला मर्यादा संभवत नोंही. शंका:—
 ' उपाधी फार दूर असणें ' वगैरे कारणांवरून जीवाला ज्ञान होऊं शकणार नोंही.
 उत्तर:— असें जरी म्हटलें तरी उपाधीचा संबंध सुटून जीव हा सताशीं एक ज्ञान्या-
 मुळेंच काही जाणीत नाही हें म्हणणेंच बरोबर आहे.

शिर्षाय, नाडी वगैरे हीं सारखींच सुपुतीचीं स्थानें आहेत असें आम्ही प्रति-
 पादन करीत नोंही. कारण, नाडी किंवा पुरीतति हें सुपुतीचें स्थान आहे असें ज्ञान
 ज्ञान्यापासून काही फायदा नाही. कारण, या ज्ञानाचें काही फल आहे असें श्रुतींत
 सांगितलें नाही, तसेंच ज्याला काही फल आहे अशा कर्मांला हें ज्ञान अंगभूत आहे असेंही

४४ तेव्हा जीव हा वास्तविक रीतीनें अमर्यादितच असल्यामुळे व त्यामुळे त्याला सर्व पदार्थ
 जवळच असल्यामुळे त्याला ज्ञान न होण्याचें अद्वैतावाचून दुसरें काहीच कारण सांगता येत नाही.
 म्हणून सुपुतीच्या वेळीं जीव हा ब्रह्माचाच आश्रय करतो, म्हणजे ब्रह्मरूपच होतो असें मानलें
 पाहिजे यावरूनही नाडी आणि पुरीतति हे जीवाचे स्वतंत्र आश्रय आहेत असें म्हणता येत नाही
 असें सिद्ध झालें.

४५ मन, बुद्धि वगैरे उपाधी.

४६ जरी जीव हा वास्तविक रीतीनें अमर्यादितच आहे, तरी तो उपाधीच्या योगानें मर्या-
 दित होत असल्यामुळे, आणि त्या त्याच्या उपाधी सुपुतीच्या वेळीं विषयापासून फार दूर असल्यामुळे
 जीवानें नाडी किंवा पुरीतति याचा स्वतंत्र रीतीनें आश्रय केला तरी त्याला ज्ञान होणार नाही असें
 म्हणता येतें अशा संशयाचाच अभिप्राय आहे.

४७ सर्व विषय दूर असणें असंभवाचीच असल्यामुळे जे काही एक दोन विषय जवळ असतील
 त्यांचें तरी निदान त्या सुपुतीच्या वेळीं जीवाला ज्ञान झालें पाहिजे. परंतु, तथाअर्थी त्या वेळीं त्याला
 कशाचेंही ज्ञान होत नाही, त्याअर्थी 'सताशीं एक ज्ञान्यामुळेंच तो काही जाणीत नाही' हेंच
 म्हणणें बरोबर आहे.

४८ 'आतां जर जीव हा सुपुतीच्या वेळीं सताशीं एक होतो, तर त्याला नाडी आणि पुरीतति
 हे आश्रय-मुळींच मानता येत नाहीत; तेव्हा अर्थातच नाडी, पुरीतति, आणि ब्रह्म हे तिन्ही
 सुपुतीच्या वेळीं एकदम आश्रय होतात असा समुच्चय सिद्धात्याला मानता येत नसल्यामुळे नाडी-
 मध्ये प्रविष्ट होतो, पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ह्या श्रुती विरुद्ध होतील ' अशी जी शंका येते तिचें
 हें उत्तर दिलें आहे.

४९ म्हणजे सिद्धात्यानें जो समुच्चय मानला आहे तो सुपुतीच्या वेळीं तिन्ही सारलेच जीवाचे
 आश्रय आहेत अशा अभिप्रायानें मानला नाही, तर सुपुतीच्या वेळीं जीवाचा आश्रय काय तो एक
 ब्रह्मच होय, फक्त तें ब्रह्म प्राप्त होण्याचीं नाडी आणि पुरीतति हीं द्वारे आहेत, तेव्हा ब्रह्म हा मुख्य
 आश्रय आणि नाडी व पुरीतति हे दोन गौण आश्रय अशा अभिप्रायानें तो मानला आहे. तेव्हा
 काही दोष येत नाही.

श्रुतीत सांगितलें नाहीं. तर ब्रह्म हें सुषुप्तीचें चिरकालिक स्थान आहे असेंच आम्ही प्रतिपादन करतों. कारण, या ज्ञानापासून फायदे आहेत. ते असे कीं, या ज्ञानापासून जीव हा ब्रह्मस्वरूपी आहे असें निश्चित होतें; तसेंच, स्वप्न आणि जागेपण यांतील व्यवहारांपासून तो मुक्त आहे असेही निश्चित होतें. तेव्हां यावरून केवळ आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे असें सिद्ध होतें. (७)

अतः प्रयोधोऽस्मात् ॥ ८ ॥

८ म्हणूनच या (आत्म्या-) पाहून (जीवाचें) जागेपण
(श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे). (२)

‘केवळ आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे’ या कारणाकरितांच सुषुप्तीच्या प्रकरणा-
मध्ये ‘या आत्म्यापासून जीव सदोदित जागा होतो’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.
उदा०— हा कोटून (परत) आलों ’ (वृ. २।१।१६) या प्रश्नाचें उत्तर देतेवेळीं
श्रुति असें सांगते—‘ ज्याप्रमाणें अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या निघतात,
त्याप्रमाणेंच या आत्म्यापासून सर्व प्राण निघतात ’ (वृ. २।१।२०). तसेंच,
‘ सतापासून येऊन सतापासून आलों असें ते जाणीत नाहींत ’ (छा. ६।१०।२).
अशीही श्रुति आहे. आता (नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म हीं) विकल्पानें सुषुप्तीचीं स्थानें
असतीं, तर जीव कधी नाडीपासून जागा होतो, कधी पुरीततीपासून होतो व
कधी आत्म्यापासून होतो असें श्रुतीनें सांगितलें असतें. तेव्हा याकरिताही केवळ आत्माच
सुषुप्तीचें स्थान आहे. (८)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नववें एकच
सूत्र आहे. सारांश.—(सू. ९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की परमात्म्याचा अंशभूत असा जो
जीव तो सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्मस्वरूप झाल्यानंतर पुनः जागा होतेवेळीं तोच जीव नियमानें
जागा होतो असें म्हणता येत नाहीं; कारण, जलाचा एक बिंदु समुद्रामध्ये टाकिला असता पुनः
नियमानें तोच बाहेर काढता येत नाहीं. तेव्हा कदाचित् तोच जीव जागा होत असेल, कदाचित्
दुसराही होत असेल, किंवा कदाचित् ईश्वरही होत असेल. यावर सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं

५० जर हें ज्ञान एखाद्या कर्माचा अंशभूत असतें, तर त्या कर्माचें जें फल तेंच ह्या ज्ञानाचेंही
फल होत असल्यामुळे, नाडी आणि पुरीतति हीं ब्रह्मासारखींच सुषुप्तीचीं स्थाने आहेत असें प्रतिपादन
करता आलों असतें. एवढीच, ‘ नाडी किंवा पुरीतति हे सुषुप्तीचें स्थान आहे ’ या ज्ञानापासून
काहीच फायदा होत नसल्यामुळे नाडी आणि पुरीतति हीं ब्रह्मासारखींच सुषुप्तीचीं स्थाने आहेत
असें प्रतिपादन करण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाहीं, तर ब्रह्म हें एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे व नाडी
आणि पुरीतति हीं तें स्थान प्राप्त होण्याचीं दोन द्वारे आहेत असें प्रतिपादन करण्याचाच श्रुतीचा
उद्देश आहे असें सिद्ध झालें.

१ ‘ जागा होताना हा जीवात्मा कोटून परत आला ! ’ असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

२ जीव.

नियमानें तोच जीव पुनः जागा होतो. म्हणूनच प्रत्येक मनुष्य पूर्व दिवशीं अर्धवट राहिलेले एकांद काम दुसरे दिवशीं संपवितो. शिवाय, त्याला पूर्व दिवशीं केलेल्या कामाचें स्मरणही असतें. भुतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. शिवाय, जर दुसऱ्याच जीव जागा होईल तर ' तो पहिला जीव मुक्त झाला ' असेंच म्हणवें लागेल. मग भुतीमध्ये सांगितलेले विधी आणि निषेध व्यर्थ होतील, तसेंच, ज्या दुसऱ्या शरीरांतला जीव येथें जागा झाला असेल त्या शरीरामधले त्याचे व्यवहार एकाएकी वंद पडतील. शिवाय, कदाचित् मुक्त झालेला जीवही एखाद्या शरीरामध्ये जागा होऊन फिरून वंशांत पडेल. आतां आमच्या सारख्याला जरी समुद्रामध्ये टाकलेला जलाचा बिंदु पुनः तोच बाहेर काढतां आला नाही, तरी ईश्वराला तो काढता येणार नाही असें नाही. शिवाय, वास्तविक रीतीनें जीवामा हा परमात्म्यापेक्षा निराळा काढावयाचाच नाही. कारण, परमात्मान उपाधीमुळे जीवरूप झाला आहे. एकंदरीत ' नियमानें तोच जीव पुनः जागा होतो ' असें सिद्ध झालें.]

स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः ॥ ९ ॥

९ परंतु तोच (जीव जागा होतो असें) कर्म, अनुस्मरण, शब्द आणि विधी यांवरून (समजतें). (३)

आतां ' सताशीं एक झाल्यानंतर त्यापासून जागा होणारा जो जीव तो, सताशीं ' एक झालेला जो जीव तोच (नियमानें जागा) होतो, किंवा कधी तो होतो आणि कधी दुसरा होतो ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं ही गोष्ट अनियमित आहे. कारण, ज्याप्रमाणें जलाच्या समुद्रामध्ये जलाचा एक बिंदु टाकिला असतां तो त्या जलसमुद्रामध्ये मिसळून जातो व त्यामुळे बाहेर काढताना तोच जवळिंदु बाहेर काढणें शक्य नसतें त्याप्रमाणे शोषीं गेलेला जीव हा परमात्म्याशीं एक होऊन तन्मय झाला असल्यामुळे नियमानें तोच जीव पुनः जागा होऊ शकत नाही. म्हणून ' तोच जीव किंवा ईश्वर किंवा दुसरा जीव जागा होतो ' असें म्हटलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतातः— तोच गाढ शोषीं गेलेला जीव पुनः जागा होतो, दुसरा होत नाही. कशावरून ? कर्म, अनुस्मरण, शब्द आणि विधी या (कारणा-) वरून. या कारणांचें आम्ही पृथक् प्रतिपादन करतोः— प्रथमतः ' (मनुष्य) राहिलेले कर्म पुरें करतो ' असें दृष्टीस पडतें; त्यावरून तोच जीव जागा होतो, दुसरा होत नाही. ' आदले दिवशीं जें कर्म (एखाद्यानें) अर्धवट केले, तें दुसरे दिवशीं तो पुरें करतो ' असें दृष्टीस पडतें. आतां, ' एकानें अर्धवट केलेले कर्म पुरें करण्याला दुसरा मनुष्य उद्युक्त होतो ' असें मानतां येत नाही. कारण, तसें मानलें तर अतिप्रसंग येईल.

१ एखाद्यानें ' स्वर्ग प्राप्त व्हावा ' या इच्छेनें ज्योतिष्टोम यज्ञाला आरंभ केला असता तो यज्ञ संपेपर्यंत प्रत्येक दिवशीं शोषितून जागा होताना जर निरनिराळा जीव जागा होईल, तर अनेक जीव यज्ञ करणारे होत असल्यामुळे त्या यज्ञाचें जें स्वर्गरूपीं फल ते त्या अनेक जीवाना प्राप्त होऊं लागेल. अशा रीतीनें (अतिप्रसंग म्हणजे) भलतीच गोष्ट सिद्ध होईल.

तेव्हां 'आदले दिवशींचा कर्म करणारा आणि दुसरे दिवशींचा कर्म करणारा एकच जीव आहे' असे समजलें पाहिजे. आणखी या कारणावरूनही 'तोच जीव जागा होतो' असे समजतें:— आदले दिवशीं एखादी वस्तु पाहिल्यानंतर (दुसरे दिवशीं) जें त्या पूर्व दिवशीं पाहिलेल्या वस्तूचें 'मीं ही (वस्तु) पाहिली' असें (अनुस्मरण म्हणजे) मागून स्मरण होतें तें 'दुसरा जीव जागा होतो' असें मानलें असतां संभवणार नाहीं. कारण, एकाच पाहिलेल्या वस्तूचें दुसऱ्याला स्मरण होणें शक्य नाहीं. शिवाय, 'तोच मी आहे' अशी जी प्रत्येकाला आत्म्याची प्रत्यभिज्ञा होते, ती 'दुसरा आत्मा जागा होतो' असें मानलें असता जुळणार नाहीं. शब्दावरूनही 'तोच जीव जागा होतो' असें समजतें. उदा०—'जसा गेला तसाच तो पुनः त्या त्या योनीप्रत जागेपणामध्ये परत येतो' (बृ. ४।३।१६); 'सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं या ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन त्या (लोका-) ला जाणीत नाहींत' (छा. ८।३।२); 'ते (प्राणी) येथें व्यभिचर किंवा सिंह, किंवा वृक किंवा वराह किंवा कीट किंवा पतंग किंवा दंश किंवा मशक जसे जसे (पूर्वी) होते तसे पुनः होतात' (छा. ६।१।२) इत्यादि जे शब्द सुप्ति व जागेपण याच्या प्रकरणांमध्ये आले आहेत ते 'दुसरा आत्मा जागा होतो' असें मानलें असतां सगतवार होणार नाहींत. शिवाय, कर्मविधी आणि

२ या मंत्रात भाष्यकार सूनातील 'अनुस्मरण' हा शब्द दुसऱ्या अर्धानें लावून दाखवीत आहेत.

३ ओळख. हा 'अनुस्मरण' शब्दाचा दुसरा अर्थ होय.

४ शोषेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला 'शोष घेण्यापूर्वी जो मी होतो तोच मी हल्लीं आहे' अशी जी आपल्या स्वतःविषयी ओळख पटते ती.

५ श्रुतीवरूनही.

६ ह्या श्रुतीवरून 'जो जातो तोच परत येतो' असें सिद्ध होतें.

७ ह्या श्रुतीमध्ये 'प्रत्येक दिवशीं ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन' असें सांगितलें असल्यामुळे जो आज ब्रह्मलोकाप्रत गेला तोच उद्या जाणारा आहे असें निश्चित होतें. तेव्हा यावरून जो निजतो तोच जागा होतो असें सिद्ध होतें. (न.)

८ मागे अ. २ पा. १ सू. ९ टी. ३३ पहा.

९ शोष लागण्यापूर्वी.

१० ह्या श्रुतीमध्ये 'जसे जसे पूर्वी होते तसेच पुनः होतात' असें सांगितलें असल्यामुळे 'जे पूर्वी होते तेच पुनः होतात' असें अर्थातच सिद्ध होतें.

११ जुळणार नाहींत.

विद्याविधी यांवरूनही हीच गोष्ट समजते. नाहीं तर, ते कर्मविधी आणि विद्याविधी फुकट होतील. कारण, ' दुसरा जीव जागा होतो ' असें मानलें तर ' झोपीं गेल्याबरोबरच मनुष्य मुक्त होतो ' असें होईल; आणि तसें झालें तर मग काळांतरानें सफल होणाऱ्या कर्माचा किंवा विद्येचा काय उपयोग आहे तें सांग बरें !

शिवाय, दुसरा जीव जागा होतो असें मानलें, तर ' तो जागा होणारा जीव तोंपर्यंत दुसऱ्या शरीरामध्ये व्यवहार करीत होता ' असें तरी एक मानलें पाहिजे; परंतु तसें मानलें म्हणजे त्या शरीरातील व्यवहाराचा लोप होऊं लागेल. किंवा ' (दुसऱ्या शरीरामध्ये) झोपीं गेलेला जीव त्या (पहिल्या शरीरा-) मध्ये जागा होतो ' असें तरी एक मानलें पाहिजे; पण तसें मानणें म्हणजे फुकट कल्पना करणें होय. कारण, ' ज्या शरीरामध्ये जीव झोपीं गेलेला असतो त्या शरीरामध्ये तो जागा होत नाही, तर एका शरीरामध्ये झोपीं जाऊन दुसऱ्या शरीरामध्ये जागा होतो ' अशी कल्पना कारणत काय फायदा आहे ! बरें, आता ' मुक्त झालेला जीव (या शरीरामध्ये) जागा होतो ' असें म्हण-
शील, तर मग ' मोक्षाला नाश आहे ' असें म्हणावें लागेल. शिवाय, ज्या जीवाची अविद्या नष्ट झाली आहे तो पुनः जागा होतो हें म्हणणें संभवत नाही. यावरून ' झोंपेंतून जो जागा होतो तो ईश्वर आहे ' या म्हणण्याचेंही खंडन झालें (असें समजावें). कारण, ईश्वराची अविद्या सदोदित नष्ट झालेलीच आहे. शिवाय, दुसरा जीव जागा होतो असें मानलें असता ' न केलेल्याची प्राप्ति ' आणि ' केलेल्याचा नाश ' (असे दोन दोष) प्राप्त होतील^१. तेव्हां यावरून ' तोच जीव जागा होतो, दुसरा होत नाही ' असें सिद्ध होतें.

आता जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे की, ज्याप्रमाणें जलसमूहामध्ये टाकिलेला जलविंदु पुनः तोच नियमानें बाहेर काढतां येत नाही, त्याप्रमाणें सताशीं एक झालेला जीव पुनः तोच नियमानें जागा होऊं शकत नाही, त्याचें आम्ही खंडन करतो. तोच जलविंदु नियमानें बाहेर काढतां येत नाही हें बरोबरच आहे. कारण, (इतर जलविंदू-
पासून) तो जलविंदु निराळा आहे असें ओळखण्याला तेथें काहीं साधन नाही; परंतु

१२ ' दुसरे दिवशीं सुप्त प्राप्त व्हावें ' या हेतूने पूर्वं दिवशीं प्रयत्न करून ठेवून जीव निद्रित झाला असता, जर तेथे तो जीव जागा न होता निराळाच जीव जागा होईल, तर त्या निराळ्या जीवानें काहीं प्रयत्न केल्याशिवाय त्याला सुप्त प्राप्त होईल, आणि निद्रित झालेल्या जीवानें केलेल्या प्रयत्नाचा, फल प्राप्त झाल्यावाचून आपोआपच जाग होईल असे दोन दोष प्राप्त होतील.

येथें ' (इतर जीवांहून) हा जीव निराळा आहे ' असें ओळखण्याला त्याचें कर्म आणि त्याची अविद्या हीं दोन साधनें आहेत; असें (जलविंदु आणि जीव या दोहों-मध्ये) वैषम्य आहे. शिवाय, ' क्षीर आणि उदक हीं परस्परांमध्ये मिसळलीं असतां तीं जरी आमच्यासारख्या लोकांना ओळखतां आणि पृथक् करतां येत नाहीत, तरी तीं हंसांला ओळखतां आणि पृथक् करतां येतात ' असें दृष्टीस पडेंतें. शिवाय, जीव म्हणून कांहीं परमात्म्याहून निराळा पदार्थ नाही कीं, जो जलसमूहापासून जलविंदूप्रमाणें सतापासून पृथक् करतां येईल. सतालाच उपाधीच्या संबंधामुळे ' जीव ' असें गौण रीतीनें म्हणतात असें आम्हीं मागे अनेक वेळां प्रतिपादन केले आहे. तेव्हां असें असल्यामुळे जोंपर्यंत एका उपाधीनें जीव वद्व असतो, तोंपर्यंत त्याला ' एक जीव ' असें म्हणतात; परंतु दुसऱ्या उपाधीनें तो वद्व असला म्हणजे त्याला ' दुसरा जीव ' असें म्हणतात. सुषुप्ति आणि जागेपण या (दोन्ही अवस्थां-) मध्ये तोच ही उपाधि बीजांकुरन्यायानें असते; तेव्हां यावरून ' तोच जीव जागा होतो हें म्हणणेंच बरोबर आहे ' असें सिद्ध झालें. (९)

१३ तेव्हां या वैषम्यावरून ईश्वर हा त्या त्या ठिकाणी त्या त्याच जीवाला जागा करील,

१४ आतां, ' प्रत्येक जीवाची अविद्या आणि कर्मे हीं निरनिराळीं आहेत असें जें वैषम्य तें जसें आम्हा जीवाना समजत नाही, तसें ईश्वरालाही तें समजत नसेल; कारण ईश्वराला जीवाच्या सारखीच शक्ति असेल ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१५ तात्पर्य—ज्याअर्थी जीवामध्ये सुद्धा सर्व जीवाची शक्ति सारखी नसते त्याअर्थी ईश्वराची शक्ति जीवासारखीच आहे असें म्हणता येत नाही.

१६ तेव्हां, ज्याप्रमाणें जलविंदु हा त्या जलसमूहापासून निराळा आहे, त्याप्रमाणें जीव हा परमात्म्यापासून निराळा नसल्यामुळे पूर्वपक्षानें दिलेला जलविंदूचा दृष्टांत येथें लागू पडत नाही असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

१७ आतां ' जीव आणि ईश्वर यांचें जर ऐक्यच आहे, तर मग तोच जीव जागा होतो किंवा दुसरा होतो किंवा ईश्वर होतो हा विचार व्यर्थ आहे ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर होय.

१८ जीवाना उपाधिभूत अशा ज्या अविद्या त्या अनंत आहेत. त्यापैकी एका अविद्येनें म्हणजे एका अज्ञानानें.

१९ तात्पर्य—अशा रीतीनें जीवेश्वरांमध्ये आणि जीवजीवांमध्ये औपाधिक भेद मासत असल्यामुळे तोच जीव जागा होतो किंवा दुसरा होतो हा विचार करणें बरोबरच आहे असें समजावें.

२० आतां " जर जीवामध्ये औपाधिक भेद आहे, तर सुषुप्ति आणि जागेपण या दोन अवस्थांमधील ' कारण-शरीर ' (म्हणजे अज्ञान) आणि ' स्थूल शरीर ' अशा दोन उपाधी भिन्न भिन्न अवस्थांमुळे व त्यामुळे त्या दोन्ही अवस्थांमधील जीवही भिन्न भिन्न होत असल्यामुळे, निद्रित झालेलाच जीव जागा होतो असें म्हणतां येत नाही " अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२१ जी सुषुप्तिमध्ये कारणशरीर म्हणजे अज्ञानरूपी उपाधि आहे तोच जागेपणामध्ये स्थूलशरीर-रूपानें असतें. कारण ' स्थूल शरीर ' हें अज्ञानाचें कार्य आहे. आणि कार्य आणि कारण यांचें तर

[आता येथून चौथ्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दहावे एकत्र सूत्र आहे. या अधिकरणामध्ये मूर्च्छाविषयी विचार केला आहे. सारांशः— (सू. १०) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, मनुष्याला मूर्च्छा म्हणून जी एक प्रकारची अवस्था प्राप्त होते ती जागेपण, स्वप्न, सुषुप्ति आणि मरण या चार अवस्थांपैकी कोणती तरी एक असली पाहिजे. सिद्धांताचे म्हणणे अस आहे की, मूर्च्छा हे जागेपण नव्हे; कारण त्या वेळी मनुष्याला त्रिलोक ज्ञान होत नाही. तसेच, स्वप्नही नव्हे; कारण, त्या वेळी स्वप्न दृष्टीस पडत नाही. मरणही नव्हे, कारण, त्याच्या शरीरामध्ये प्राण बरोबर असतात. सुषुप्तीही नव्हे; कारण त्या वेळी श्वाशोच्छ्वास नीटसे चालत नाहीत, व शरीर धरधरा कापते व तोंड भेसूर दिसते. आता ही अवस्था कोणती म्हणाल तर सांगतोः— अर्धी सुषुप्त्यवस्था आणि अर्धी मरणावस्था मिळून ही एक अवस्था आहे. कारण, या अवस्थेमध्ये ज्ञान होत नसल्यामुळे हिचे सुषुप्त्यवस्थेशी साम्य आहे, आणि मरणाची ही पूर्वावस्था असल्यामुळे हिचे मरणावस्थेशीही साम्य आहे.]

सुग्धेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात् ॥ १० ॥

१० वेशुद्धीचे (सुषुप्तीशी) अर्धे ऐक्य असते (असे)

परिशेषावरून (समजते). (४)

जिला व्यावहारिक लोक ' मूर्च्छा ' असे म्हणतात अशी एक वेशुद्धीची अवस्था आहे. आता ' ती अवस्था कोणती ' या प्रश्नाचा विचार कर्तव्य आहे. (पूर्वपक्षी) म्हणतोः— शरीरामध्ये वास करणाऱ्या जीवाच्या तीन अवस्था प्रसिद्ध आहेतः— जागेपण, स्वप्न आणि सुषुप्ति. शरीराचा त्याग ही चौथी (अवस्थाही प्रसिद्ध आहे). परंतु जीवाची पाचवी अवस्था श्रुतीमध्ये किंवा स्मृतीमध्ये सांगितलेली नाही. तेव्हा ह्या चार अवस्थांपैकीच मूर्च्छा ही एक अवस्था असली पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तरः— प्रथमतः— मूर्च्छित मनुष्य हा जाग्रदवस्थेतील मनुष्य होऊ शकत नाही. कारण, तो इन्द्रियाच्या योगाने विषयाचे ग्रहण करीत नाही. शंकाः— मूर्च्छित मनुष्य हा इष्टकाराप्रमाणे असेल. ज्याप्रमाणे इष्टकार हा जागा असूनही बाण तयार करण्यामध्ये गढून गेलेला असल्यामुळे दुसऱ्या विषयाचे ग्रहण करीत नाही, त्याप्रमाणे मूर्च्छित मनुष्य जागा असून देखील ' मुसळाचा आघात ' बरोबरमुळे

ऐक्यच आहे. तसेच, जागेपणामध्ये जी स्थूलशरीररूपी उपाधि आहे तीच सुषुप्तीमध्ये कारणशरीर (म्हणजे अज्ञान) या रूपाने अवते कारण, स्थूल शरीराचे ' कारणशरीर ' (म्हणजे अज्ञान) हे कार्य आहे ज्याप्रमाणे वीज हे अंकुराचे कारण आहे आणि अंकुर हा बीजाचे कारण आहे, त्याप्रमाणेच ह्या दोन अवस्थांतील दोन उपाधी परस्परांच्या कारण आहेत; व त्यामुळे त्यांचे ऐक्य आहे.

१ बाण (इष्ट) तयार करणाऱ्या मनुष्याला ' इष्टकार ' असे म्हणतात.

उत्पन्न झालेले जें दुःख त्याचा अनुभव घेण्यात गढून गेला असल्यामुळे इतर विषयांचें ग्रहण करणार नाही. उत्तर — हें तुजें म्हणणें खरोखर नाही. कारण, (मूर्च्छेमध्यें) शुद्धि नसते. वाणातून रक्ष्य निघाल्यानंतर इपुकार म्हणतो — ‘इतका वेळ मला वाणाखेरीज दुसरे काहीं दिसत नव्हतें’. मूर्च्छित मनुष्य हा मूर्च्छेतून सावध झाल्यानंतर म्हणतो — ‘मी इतका वेळ गाढ अर्धेकारामध्यें पडलों होतों, मला कशाचेंही भान नव्हतें’. तसेंच, जाग्रदवस्थेंतील मनुष्याचें मन एखाद्या विषयामध्यें कितीही गढून गेलें तरी त्याचें शरीर उभें असतें. परंतु मूर्च्छित मनुष्याचें शरीर धरणीवर पडतें तेव्हा याकारिता मूर्च्छित मनुष्य जाग्रदवस्थेंतील अस् शक्त नाहीं. तसेंच, त्याला शुद्धि नसल्यामुळे तो स्वप्नही पाहू शक्त नाहीं तसेंच, त्याला आसोच्छ्वास आणि उष्णता असल्यामुळे ‘तो मेला आहे’ असेंही म्हणता येत नाहीं जेव्हा एकादा मनुष्य वेशुद्ध झाल्यामुळे लोकाना ‘तो मेला आहे किंवा जिवंत आहे’ असा संशय येतो, तेव्हा ‘त्याच्या शरीरामध्यें उष्णता आहे किंवा नाही’ हें निश्चित करण्याकरिता ते त्याच्या छातीला हात लावून पाहतात, तसेंच, ‘त्याला आसोच्छ्वास आहे किंवा नाही’ हें निश्चित करण्याकरिता ते त्याच्या नाकाला हात लावून पाहतात. जर आसोच्छ्वास आणि उष्णता याचें अस्तित्व त्यांना आढळलें नाहीं, तर ते ‘तो मेला’ असें ठरवून त्याला जाळण्याकरिता अरण्यात नेतात. परंतु, जर आसोच्छ्वास आणि उष्णता याचें अस्तित्व त्यांना आढळलें, तर ते ‘तो जिवंत आहे’ असें ठरवून त्याला शुद्धि आणण्याकरिता औषधोपचार करतात शिवाय, वेशुद्ध झालेला मनुष्य पुनः शुद्धीवर येतो, त्यावरूनही ‘तो मेला नाही’ (असें समजतें) कारण यमपुरातून कोणीही परत येत नाहीं शक्ता — तर मग ‘वेशुद्ध झालेला मनुष्य सुषुप्त्यवस्थेंत आहे’ असें मानू या. कारण, त्याला शुद्धिही नाही आणि तो मेलेलाही नाही उत्तर — हें तुजें म्हणणें खरोखर नाही. कारण, या दोन्ही अवस्था भिन्न भिन्न आहेत वेशुद्ध झालेला मनुष्य कधी कधी फार वेळ देखील आसोच्छ्वास करीत नाहीं. त्याच्या शरीराला कप सुटतो, त्याचें तोंड विद्रूप आणि भेसुर होतें, आणि त्याचे डोळे बटारलेले असनात परंतु गाढ झोंपीं गेलेल्या मनुष्याचा चेहरा प्रसन्न असतो, तो मनुष्य

२ अज्ञानरूपी अधकारामध्यें

३ एकदरीत, मूर्च्छा ही जाग्रदवस्थेपेक्षा निराळी अवस्था आहे असें सिद्ध झालें

४ ते हा यावरून मूर्च्छा ही स्वप्नावस्थेपेक्षा दृढील निराळी आहे असें सिद्ध होतें

५ यावरून मूर्च्छा ही मरणवस्थेपेक्षाही निराळी आहे असें सिद्ध होतें

६ मूर्च्छा आणि सुषुप्ति या दोन्ही अवस्था

पुनः पुनः सारख्या वेळानें आसोच्छ्वास करतो. त्याचे डोळे मिटलेले असतात, व त्याचें शरीर कंप पावत नाही. शिवाय, झोंपी गेलेल्या मनुष्याला नुसतें हातानें हलवून जागा करतात, परंतु वेशुद्ध झालेल्या मनुष्याला सोटधाचा तडाखा लगावला तरी तो जागा होत नाही. शिवाय, मूर्च्छा आणि निद्रा याचीं कारणेंही निरनिराळीं आहेत. 'मुसळाचा आघात' वंगरेमुळें मूर्च्छा येते; पण निद्रा ही श्रमामुळें येते. शिवाय, मूर्च्छित मनुष्य हा निद्रित आहे असें लोकामध्ये प्रसिद्धही नाही. तेव्हां परिशेषावरून 'मूर्च्छा म्हणजे (सुपुतीशी) अर्धे ऐक्य होय ' असें आम्ही निश्चित करतो; म्हणजे (मूर्च्छित मनुष्याला) शुद्धि नसल्यामुळे (मूर्च्छेचें सुपुतीशी अर्धे) ऐक्य आहे व इतर गोष्टींत वैषम्य असल्यामुळे (मूर्च्छेचें सुपुतीशी अर्धे) ऐक्य नाही असें आम्ही निश्चित करतो.

शक्तीः— पण मूर्च्छेला 'अर्धे ऐक्य' असें कसें म्हणतां येईल ? कारण, सुषुप्त्यवस्थेंतील मनुष्यासंबंधानें श्रुतीनें असें म्हटलें आहेः—' हे सोम्य ! त्या वेळीं तो सताशीं एक होतो ' (छा. ६।८।१) ; ' येथें चोर हा चोर होत नाही ' (बृ. ४।३।२२) ; ' दिवस आणि रात्र हे हा सेतु ' तरून जात नाहीत; तसेंच जरा, मृत्यु, शोक सुकृत आणि दुष्कृत हींही (हा सेतु तरून जात) नाहीत ' (छा. ८।४।१) ईत्यादि.

७ नियमित वेळाने.

८ तेव्हा यावरून मूर्च्छा ही सुषुप्त्यवस्थेपेक्षाही निघळी आहे असे सिद्ध होतें.

९ अर्थातच. अ. १ पा. ४ सू. १ टी. ९ पहा

१० स्वागमार्थें 'सुपुतीशी' असा जो अभ्यादृत शब्द ज्यास्त घेतला आहे तो न समजून आणि त्या ठिकाणी 'ब्रह्मशी' असा अभ्यादृत शब्द मनात घेऊन शक्यकार ही शंका करित आहे.

११ चौथेकर्मामुळे ज्याला 'चोर' असें म्हणतात, त्याला देगील त्या वेळीं म्हणजे शोपेमध्ये 'कर्म नष्ट झाल्यामुळे 'चोर' म्हणता येत नाही' असें वा श्रुतीनें तात्पर्य आहे.

१२ येथें 'सेतु' या शब्दानें परमात्मा घेतला आहे. ज्याप्रमाणें सेतु म्हणजे पूल हा गाडी घोडे चोरे पदार्थांना पाण्यामध्ये जाऊ न देता आपल्यावर धारण करतो, त्याप्रमाणें परमात्मा हा सर्व जगाला धारण करणारा असल्यामुळे येथें 'सेतु' हा शब्द 'परमात्मा' या अर्थी गौण रीतीनें घेतला आहे. सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीव हा परमात्मरूप होतो, त्या परमात्मरूपी सेतूला दिवस आणि रात्र हे तरून जात नाहीत, म्हणजे त्या सेतूनें उल्लंघन करित नाहीत, म्हणजे त्याला मर्यादित करूं शकत नाहीत.

१३ ज्याप्रमाणें दिवस आणि रात्र हे एकामागून एक येऊन वर्ष, दोन वर्षे, चार वर्षे अशा रीतीनें जीवानी मर्यादित करतात, त्याप्रमाणें ते परमात्म्याला मर्यादित करित नाहीत. तसेंच, जरा, मरण, शोक, पुण्य, आणि पाप हीं देखील हा परमात्मरूपी सेतु तरून जात नाहीत; म्हणजे परमात्म्याचा जरा, मरण वगैरेंशी बिलकूल संघ होत नाही

१४ तात्पर्य— या तीन भूतींमध्ये सुषुप्त्यवस्थेनें जें वर्णन केळें आहे तें नव्हेत हुबेहूत मूर्च्छावस्थेला लागू पडतें. तेव्हा ज्याप्रमाणें सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवाचा ब्रह्मशी पूर्ण ऐक्य होतें, त्याप्रमाणेंच 'मूर्च्छावस्थेमध्ये अर्धे ऐक्य होतें' असें म्हणता येत नाही अला शक्यकाराचा अभिप्राय आहे.

जीवाला 'मी सुखी आहे; मी दुःखी आहे' अशी ज्ञाने होत असल्यामुळे त्याला सुकृत आणि दुष्कृत हीं प्राप्त होतात (असे समजते). परंतु सुपुण्यवस्थेमध्ये 'मी सुखी आहे, मी दुःखी आहे' अशी ज्ञाने जीवाला होत नसतात. मूर्च्छेमध्ये देखील ही ज्ञाने जीवाला होत नाहीत. तेव्हा उपाधि नष्ट झाल्यामुळे सुपुण्यवस्थेप्रमाणे मूर्च्छावस्थेमध्ये देखील जीवाचे (ब्रह्माशी) पूर्ण ऐक्य होते; अर्धे ऐक्य होत नाही.

या शंकेवर आमचे उत्तरः— मूर्च्छावस्थेमध्ये जीवाचे ब्रह्माशी अर्धे ऐक्य होते असे आम्ही म्हणत नाही, तर 'अर्ध्या भागाने मूर्च्छा ही सुपुण्यच्या वर्गातली आहे व अर्ध्या भागाने दुसऱ्या अवस्थेच्या (म्हणजे मरणाच्या) वर्गातली आहे ' असे आम्ही म्हणतो. आतां मूर्च्छेचे सुपुण्यशी साम्य किती आहे आणि वैषम्य किती आहे हे आम्ही जर दाखविलेच आहे. शिवाय, मूर्च्छा ही मरणाचे द्वार आहे, जर जीवाचे काही कर्म भोगावयाचे राहिले असले, तर वाणी आणि मन पुनः त्याला परत येतात. पण जर सर्व कर्म भोगून झाले असले, तर प्राण आणि उष्णता त्याला सोडून जातात. म्हणून ब्रह्मवेत्ते लोक मूर्च्छेला (सुपुण्यशी) अर्धे ऐक्य असे म्हणतात. आतां 'जीवाची पाचवी अवस्था प्रसिद्ध नाही' असे जे म्हटले आहे त्यावर उत्तरः— हा दोष येत नाही. कारण ही अवस्था जीवाला कधी कधी प्राप्त होत असल्यामुळे ती कदाचित् प्रसिद्ध नसेल. शिवाय, ही अवस्था लोकांमध्ये आणि वैद्यशास्त्रामध्ये प्रसिद्धही आहे; परंतु अर्ध्या अर्ध्या भागाने ती दोनही अवस्थामध्ये अंतर्भूत होत असल्यामुळे ती 'पाचवी' अशी (पृथक्) गणिली जात नाही. तेव्हा (आमच्या मतेवर) काही दोष येत नाही असे सिद्ध झाले. (१०)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रपर्यंत अकरा सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये ब्रह्माच्या स्वरूपाविषयी विचार केला आहे सारांशः— (सू. ११) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, ब्रह्माचे स्वरूप सगुण आणि निर्गुण असे दोन्ही प्रकारचे आहे. कारण, श्रुतीमध्ये दोन्ही प्रकारचे वर्णन केलेले दृष्टीस पडते. आता, सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की, ब्रह्माचे स्वरूप दोन प्रकारचे नाही. कारण हे दोन प्रकार परस्पर-विरुद्ध आहेत. 'सगुण स्वरूप औपाधिक आहे' असेही म्हणता येत नाही. कारण वस्तूचे स्वरूप उपाधीच्या योगाने सुद्धा बदलत नाही. 'ब्रह्म हे केवळ निर्गुणच आहे' असे समजावे. (सू. १२) आता श्रुतीमध्ये पण अनेक ठिकाणी अनेक प्रकारचे ब्रह्माचे सगुण स्वरूप वर्णिले आहे ते केवळ उपासनेकरिताच वर्णिले आहे असे मानले पाहिजे. कारण 'सर्व ठिकाणी ब्रह्माचे स्वरूप एकच आहे' अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. (सू. १३) शिवाय, ब्रह्मामध्ये भेद पाहणाऱ्याची श्रुतीने निंदा करून

१५ यावरून मूर्च्छा ही अर्ध्या भागाने मरणाच्या वर्गातली आहे असे सिद्ध होते.

१६ मूर्च्छावस्थेतील मनुष्याला.

अभेदच सांगितला आहे. (सू. १४) शिवाय श्रुतीमध्ये बरी ब्रह्माचे दोन्ही प्रभारचें स्वरूप वर्णिलें आहे, तरी निर्गुण स्वरूपाचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतीचें ब्रह्माचें स्वरूप वर्णन करण्याविषयी तात्पर्य असल्यामुळे ' ब्रह्म हें एतया शीतीनें निर्गुणच आहे ' असें सिद्ध होतें. आता सगुण स्वरूप वर्णन करणाऱ्या ज्या श्रुती आहेत त्याचें केवळ उपासना सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे. (सू. १५) तेव्हा ' ब्रह्म हें उपासीच्या योगाने सगुण असल्यासारखें भासतें ' इतक्याच अभिप्रायाने त्या श्रुती लावल्या. पण वास्तविक विचार केला असता ब्रह्म हें उपासीच्या योगाने सुद्धा खरें सगुण होत नाही. (सू. १६) शिवाय, ' ब्रह्माला फक्त चैतन्य आहे, त्याला रूप वगैरे दुसरे काहींच नाही ' असें बृहदारण्यकामध्ये सांगितल आहे. (सू. १७) इतर ठिकाणीही श्रुतीमध्ये ' ब्रह्माला कोणतेंच रूप नाही ' असें सांगितलें आहे. स्मृतीमध्ये देखील असेंच सांगितलेलें आढळतें. (सू. १८) ब्रह्म हें एक आहे म्हणूनच त्याला मोक्षशास्त्रामध्ये सूर्याच्या प्रतिबिम्बाची उपमा दिली आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें सूर्य एक असूनही त्याची जलामध्ये अनेक प्रतिबिम्बे दिसतात त्याप्रमाणें ब्रह्म हें एक असूनही तें जीवरूपांत अनेक असल्यासारखें दिसतें. (सू. १९) शंकाः— ही उपमा बरोबर नाही, कारण सूर्य हा मूर्तिमान् आहे; आणि जल हें त्याहून निराळें असून तेंही मूर्तिमान् आहे. पण ब्रह्म हें मूर्तिमान् नाही, आणि त्याहून भिन्न अशी मूर्तिमान् दुसरी वस्तूही नाही. (सू. २०) उत्तर — ह्यान्त देण्यात सर्व गोष्टी सारख्या जुळव्याच पाहिजेत, असा काही नियम नाही. आता येथे ह्यान्त देण्यात इतकाच अभिप्राय आहे कीं, ज्याप्रमाणें जलामध्ये पडलेल्या सूर्याच्या प्रतिबिम्बावर ह्यालें वगैरे जलचे धर्म भासतात, पण सूर्याचे ठिकाणी ते नसतात त्याप्रमाणे शरीर वगैरे उपासीचे उत्पत्ति वगैरे धर्म जीवावर भासतात, पण परमात्म्याचे ठिकाणी ते विष्कूच नसतात. (सू. २१) शिवाय ' परमात्माच जीवरूपांत शरीरामध्ये प्रविष्ट झाला आहे ' असें श्रुतीवरून समजते ते हा त्याला सूर्याच्या प्रतिबिम्बाची जी उपमा दिली आहे, ती बरोबरच आहे. एकदरीत ' ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे ' हें सिद्ध झाले.

येथे काहीं लोक ह्या एका अधिकरणाचीं दोन अधिकरणें करितात अकराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रपर्यंत पहिलें, आणि, पंधराव्या सूत्रापासून एकराव्या सूत्रपर्यंत दुसरे. त्यापैकी, पहिल्या अधिकरणामध्ये ' ब्रह्म हें एकाच आकाराचें आहे ' हें सांगितलें आहे, आणि दुसऱ्या अधिकरणामध्ये ब्रह्माच्या सत् आणि ज्ञान ह्या दोन स्वरूपाविषयी विचार केला आहे. आता यावर आमचें म्हणणे असें आहे कीं, हें दुसरें अधिकरण व्यर्थ आहे कारण, या अधिकरणामध्ये तुम्हाला ' ब्रह्माची ही दोन स्वरूपे नाहींत ' असें प्रतिपादन करता येत नाही. कारण, तें पहिल्याच अधिकरणामध्ये सांगितलें आहे. आता ' ब्रह्म हें केवळ सत्स्वरूप आहे ' असें प्रतिपादन कराल तर ' ब्रह्म हें ज्ञानस्वरूप आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती व्यर्थ होतील. बरें, ' ब्रह्म हें केवळ ज्ञानस्वरूप आहे ' असेंही प्रतिपादन करता येत नाही. कारण श्रुतीमध्ये ब्रह्माचे सत्स्वरूप सांगितलें आहे. आता ' दोन्ही स्वरूपे आहेत ' असेंही म्हणता येत नाही कारण ' ब्रह्माचें एक स्वरूप आहे ' असें पहिल्या अधिकरणामध्ये निश्चित केलें आहे आता ' सत् आणि ज्ञान हें एकच स्वरूप आहे ' असें म्हणायें तर ' ब्रह्म हें सत्स्वरूप आहे किंवा ज्ञानस्वरूप आहे ' हा विचार गुळीच जुळत नाही. शिवाय, आम्हीं पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे हीं सर्व सृष्टे एकाच अधिकरणामध्ये चांगलीं खनता येतात.

आता येथे आणखी काही लोक असे म्हणतात की, “ ब्रह्माच्या सगुण स्वरूपाचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचे ‘ ब्रह्माचा अमुक गुण आहे ’ असें सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही; तर ‘ जो गुण सांगितला असेल त्यापेक्षा इतर गुण ब्रह्माला नाहीत ’ असेच तात्पर्य आहे, व म्हणूनच त्या श्रुतींचीं निर्गुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींशीं एकवाक्यता होते ”. पण हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, सगुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या अशा ज्या काही श्रुती उपासनाप्रकरणांमध्ये आहेत, त्याचें प्रसरणाला सोडून असें भलतेंच तात्पर्य मानता येत नाही. शिवाय, सगुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये काही तरी विधि सांगितलेला असतो, तसा निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये कोणताच विधि सांगितलेला नसतो; तर त्यामध्ये फक्त ब्रह्माची वस्तुस्थिति चर्चिलेली असते. तेव्हा त्याची एकवाक्यता होणे अशक्य आहे. कारण विधिवाक्य हे मुख्य असल्यामुळे त्याच्याशींच गौण वाक्याची एकवाक्यता होत असते. आता निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचे ‘ प्रपंचाचा नाश करावा ’ इत्यादि विधी सांगण्याविषयी तात्पर्य मानता येत नाही, तर ब्रह्माचे ज्ञान करून देण्याविषयीच त्याचें तात्पर्य आहे. कारण, असले कितीही विधी असले तरी ब्रह्मज्ञानाचाचून प्रपंचाचा नाश होणे अशक्य आहे आता. ब्रह्मज्ञान ज्ञातवानंतर देखील विधींचा उपयोग नाही. कारण, त्या वेळीं विधींचाचूनच प्रपंचाचा नाश होत आहे. शिवाय, ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें जीवाचा जीवपणाच नष्ट होत असल्यामुळे कोणाला उद्देशून विधि सांगितला आहे ते सांगता येत नाही. तसेच, त्या श्रुतींमध्ये ‘ ब्रह्मज्ञानाचाच विधि सांगितलेला आहे ’ असेही म्हणता येत नाही. कारण ‘ ज्ञानाचा विधि ’ ही गोष्ट अत्यंत असंभवी आहे. आता, ज्या ठिकाणी एखाद्या मनुष्याला एखाद्या विषयाचें ज्ञान करून दिलें जातें, त्या ठिकाणी त्या मनुष्याच्या पुढें फक्त तो विषय मांडला जातो. एकंदरीत अशा प्रकारचे आणखीही बरेच दोष येत असल्यामुळे ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये शक्यकारणें दाखविलेला कोणताही विधि मानता येत नाही. तेव्हा ‘ त्या श्रुतींचें आम्हीं पूर्वी सांगितल्याप्रमाणेंच तात्पर्य मानलें पाहिजे ’ असे सिद्ध झालें.]

न स्थानतोऽपि परस्पोभयलिङ्गं सर्वत्र हि ॥ ११ ॥

११ (भिन्न) स्थानांमुळेही ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप :

नाहीं. कारण सर्वत्र (ब्रह्माचें निर्गुण स्वरूप सांगितलें

आहे). (५)

सुपुति वगैरे ठिकाणी उपाधी नष्ट झाल्यामुळे जीवाचें ज्या ब्रह्माशीं ऐक्य होते त्या ब्रह्माचें स्वरूप काय या गोष्टीचा आता आम्ही श्रुतीच्या आधारानें निर्णय करतो. ब्रह्मासंबंधीच्या श्रुती दोन प्रकारचें ब्रह्माचें स्वरूप दाखवतात. ‘ तो सर्वकर्मी

अ. ३ पा. २ सू. ११]

आहे, सर्वकाम आहे, सर्वगंध आहे, सर्वरस आहे' (छां. ३।१।४।२) इत्यादि श्रुती 'ब्रह्माचें सगुण स्वरूप आहे' असे दाखवितात. तसेच, 'तें स्थूल नाही, अणु नाही, म्हत्त्व नाही, दीर्घ नाही' (बृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुती 'ब्रह्माचें निर्गुण स्वरूप आहे' असे दाखवितात. आतां, या श्रुतीवरून ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप आहे असे समजावें किंवा एक प्रकारचें स्वरूप आहे असे समजावें, आणि एक प्रकारचें स्वरूप आहे असे जरी समजलें तरी तें सगुण स्वरूप आहे असे समजावें किंवा निर्गुण स्वरूप आहे असे समजावें, या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे.

पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीमध्ये दोन्ही प्रकारचें स्वरूप दाखविलें असल्यामुळें ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप आहे असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— परब्रह्माला स्वतःला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाही. कारण, एकच वस्तु स्वतः रूप वगैरे गुणांनीं युक्त आहे आणि त्याच्या उलटही आहे असें मानणें शक्य नाही. कारण, तें विरुद्ध आहे. शंकाः— तर मग स्थानांमुळें म्हणजे पृथ्वी वगैरे उपाधींच्या योगामुळें ब्रह्माचें दोन प्रकारचें स्वरूप आहे असें मानूं या. उत्तरः— तें देखील बरोबर नाही. कारण, उपाधींच्या योगामुळें देखील एका स्वभावाच्या वस्तूला दुसरा स्वभाव प्राप्त होऊं शकत नाही. उदा०— स्वच्छ असला जो स्फटिक तो 'अलक्तक' वगैरे उपाधींच्या योगानें अस्वच्छ होत नाही. कारण, तो अस्वच्छ आहे ही जी बुद्धि होते तो केवळ भ्रम होय. शिवाय, उपाधी ह्या अविवेचनें कल्पिलेल्या आहेत. तेव्हां यावरून ब्रह्माचें एक प्रकारचें स्वरूप आहे असें

३ 'सर्वं कर्म करणारा, सर्व इच्छा करणारा, सर्व प्रकारच्या गंधाचा आश्रय, आणि सर्व प्राण्यांच्या रसाचा आश्रय' असा आहे.

४ 'मोठें नाही, लहान नाही, आलूड नाही, आणि लांब नाही' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

५ तसें मानणें.

६ म्हणजे उपाधींच्या संबंधामुळें सगुण स्वरूप आहे आणि मूलचें निर्गुण स्वरूप आहे. आतां 'उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्माला सगुण स्वरूप आहे' ही गोष्ट जरी सिद्धात्यालाही कबूल आहे, तरी सिद्धात्याचें मत असें आहे कीं ब्रह्म हे मूलचेंही सगुण नाही आणि उपाधींच्या संबंधामुळेंही तें सगुण होत नाही. उपाधींच्या संबंधामुळें तें सगुण आहे असें फक्त भासतें. परंतु पूर्वपक्ष्याचें मत असें आहे कीं ब्रह्म हे मूलचें निर्गुण आहे आणि उपाधींच्या संबंधामुळें तें सगुण होतें. म्हणून तें मत संतनाकारिता येथें घेतलें आहे.

७ 'अळिता.' हा एक तावड्या रंगाचा पदार्थ आहे.

८ स्फटिक जरी वास्तविक रीतीनें अस्वच्छ होत नाही, तरी अळिता वगैरे उपाधी त्याच्या असल्यामुळें त्याच्या संबंधामुळें 'तो अस्वच्छ आहे' असा तेथें भ्रम तरी होतो. पण येथें 'पर-

जरी मानलें, तरी देखील तें सर्वगुणरहित आणि सर्वभेदरहित आहे असेंच मानलें पाहिजे; त्या स्वरूपाच्या उलट स्वरूप मानतां येत नाही. कारण, ब्रह्माच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करणें हा ज्यांचा उद्देश आहे अशा श्रुतीमध्ये सर्व टिप्पणीं सर्वगुणरहित असेंच ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें आहे. उदा०—‘तं शब्दरहित आहे, स्पर्शरहित आहे, रूपरहित आहे, क्षयरहित आहे’ (क. ३।१५; नसि. ९ मुक्ति. २।७२) इत्यादि. (११)

न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात् ॥ १२ ॥

१२ (आकारांचा) भेद सांगितल्यामुळें (ब्रह्म केवळ निरगुण) नाही असें म्हणशील तर नाही. कारण प्रत्येक (भेदाच्या) वेळीं तो (भेद) नाही असेंच सांगितलें आहे. (५)

शंका:— जें तुम्हीं म्हटलें आहे कीं सर्वभेदरहित असें एक प्रकारचेंच ब्रह्माचें स्वरूप आहे, त्याला स्वतःला, अथवा (भिन्न) स्थानामुळें, दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाही. कशावरून ? (श्रुतीमध्ये) भेद (सांगितला) आहे यावरून. निरनिराळ्या विद्यामध्ये ब्रह्माचे निरनिराळे आकार सांगितले आहेत. उदा०—‘ब्रह्माला चार पाय आहेत’ (छां. ३।१८।१); ‘ब्रह्माला सोळा कला आहेत’ (प्र. ६।१); ‘त्याला वामनीव घौरे धर्म आहेत’ (छां. ४।१५।२); ‘त्याचें त्रैलोक्य हें शरीर आहे’ (वृ. १।३।२२), ‘त्याला वैश्वानर हें नाव आहे’ (छां. ५।१।१२) इत्यादि.

मात्मा सगुण आहे’ असा उपाधीच्या संवधामुळें भ्रम सुद्धा होणें शक्य नाही. कारण, सर्व उपाधी कल्पितेच्या म्हणजे, गोल्या आहेत. एकदरीत, ‘ब्रह्माचें स्वरूप दोन प्रकारचें आहे’ असें मानता येत नाही असें सिद्ध झालें.

१ उपाधीमुळें.

२ मधु-विद्या वगैरे अनेक विद्यामध्ये.

३ अ. २ पा. ४ सू. ९ टीप ३ पहा.

४ प्राण, शब्दा, आकाश, वायु, तेज, उदक, पृथ्वी, इंद्रियें, मन, अन्न, वीर्य, तप, मंत्र, कर्म, लोक, आणि नाम, ह्या ब्रह्माच्या सोळा कला म्हणजे अवयव होत.

५ मागे अ. १ पा. २ सू. १३ पहा.

६ अ. १ पा. २ सू. २४ पहा.

तेव्हां यावरून ब्रह्मार्थें सगुण स्वरूप आहे असेही मानलें पाहिजे. शंका:— ब्रह्माच्या दोन्ही प्रकारांचें स्वरूप असूं शकत नाहीं असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:— तें देखील मला विरुद्ध होत नाहीं. कारण, उपाधीमुळे ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार आहेत असें मी मानलों. नाहीं तर, भेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना विषयच मिळणार नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून ? 'प्रत्येक (भेदाच्या) वेळीं तो (भेद) नाहीं असेंच सांगितलें आहे' यावरून, प्रत्येक उपाधीचा भेद सांगतेवेळीं ब्रह्माच्या तो भेद नाहीं असेंच शास्त्र सांगतें. उदा०— 'जो हा पृथ्वीमध्ये तेजोमय आणि अमृतमय पुरुष आहे आणि जो हा शरीरामध्ये तेजोमय आणि अमृतमय असा शरीर पुरुष आहे तोच हा आत्मा होय' (वृ. २।५।१) इत्यादि. तेव्हां शास्त्रामध्ये ब्रह्माचा भिन्न आकारांशी संबंध सांगितला आहे असें म्हणणें शक्य नाहीं. कारण, भेद हा उपासनेकरतां सांगितला आहे, (परंतु खरोखर) भेद नाहीं असेंच (श्रुतीचें) तात्पर्य आहे. (१२)

अपि चैवमेके ॥ १३ ॥

१३ शिवाय, एका (शाखेचे लोक) असेंच

(म्हणतात), (५)

शिवाय, एका शाखेचे लोक 'ब्रह्मामध्ये भेद आहे' या मताची निंदा करून 'ब्रह्म एक आहे' असेंच मत प्रदर्शित करतात. उदा०— 'मनानेंच हें प्राप्त करून घेण्याजोगें आहे; येथें भेद मुळींच नाहीं. जो येथें जणू काय भेद आहे असें पाहतो, तो मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूपर्यंत जातो' (क. ४।११). तसेंच, दुसरे लोक देखील भोग्य, भोक्ता आणि नियंता अशा प्रकारांचें हें सर्व जग ब्रह्मस्वरूपच आहे असें म्हणतात. उदा०— 'भोक्ता, भोग्य आणि नियंता यांना जाणलें म्हणजे (दुसरे काही जाणावयाचें राहत नाहीं), असें हे सर्व तीन प्रकारांचें ब्रह्म (ब्रह्मवैत्त्यांनीं) सांगितलें आहे' (श्वे. १।१२). (१३)

७ म्हणजे मूळचेच ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार आहेत असें नाहीं.

८ 'उपाधीमुळेही ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार होत नाहींत' असें मानले तर.

९ म्हणजे उपाधी बरी भिन्न भिन्न आहेत, तरी त्या उपाधींच्या भेदांमुळे ब्रह्मामध्ये भेद होत नाहीं.

१ पुनः पुनः जन्म घेऊन पुनः पुनः मरण पावतो.

२ घट, पट वगैरे विषय.

३ जीवात्मा.

४ अमक्या जीवांनीं अमक्याच विषयाचा उपभोग घ्यावा असें नियमन करणारा ईश्वर.

शंकाः— ब्रह्मासंबंधीच्या कांहीं श्रुतींमध्ये ब्रह्माला आकार आहे असे सांगितले आहे; व कांहीं श्रुतींमध्ये आकार नाही असे सांगितले आहे; तेव्हा असे असतां 'ब्रह्म निराकारच आहे, त्याच्या उलट (म्हणजे साकार) नाहीच ' असा निर्णय कसा करता येतो ? यावर (सूत्रकार) उत्तर देतातः—

अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् ॥ १४ ॥

१४ (ब्रह्म) निराकारच आहे. कारण, हेंच (श्रुतीचें) मुख्य तात्पर्य आहे. (५)

ब्रह्म हें रूप वगैरे आकारांनीं रहित असेंच आहे असे निश्चित केले पाहिजे; रूप वगैरेंनीं युक्त आहे (असे निश्चित करतां येत नाही). कारण, हेंच (श्रुतीचें) मुख्य तात्पर्य आहे. ' तें स्थूल नाही, अणु नाही, म्हस्व नाही, दीर्घ नाही ' (वृ. ३।८।८); ' तें शब्दरहित आहे, स्पर्शरहित आहे, रूपरहित आहे, क्षयरहित आहे ' (क. ३।१५, नृसि. ९, मुक्ति. २।७२); ' आकाश हा खरोखर नामरूपांचा प्रकाशक आहे; त्याच्या मध्ये जें आहे तें ब्रह्म होय ' (छां. ८।१४।१); ' तो दिव्य पुरुष आकाररहित आहे, तो आत आणि बाहेर आहे, तो जन्मरहित आहे ' (मुं. २।१।२); ' तें हें ब्रह्म होय. त्याला कारण नाही, त्याला कार्य नाही, त्याच्या आत कांहीं नाही, त्याच्या बाहेर कांहीं नाही, हा सर्वव्यापी आणि सर्वसाक्षी असा आत्मा आहे ' (वृ. २।५।१९) इत्यादि वाक्यांचें ' संसाररहित ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा आहे ' हेंच तत्त्व प्रतिपादन करण्याविषयी मुख्य तात्पर्य आहे, दुसरे तत्त्व प्रतिपादन करण्याविषयी मुख्य तात्पर्य नाही असे अ. १ पा. १. सू. ४ यामध्ये आम्ही सिद्ध केले आहे. तेव्हा या वाक्यांमध्ये

१ निराकार ब्रह्म प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीचें निराकार ब्रह्म सांगण्याविषयीच मुख्य तात्पर्य आहे. तसे साकार ब्रह्म प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीचे साकार ब्रह्म सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही. तर, त्याचें उपासना सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे. तेव्हा ब्रह्म साकार आहे ही गोष्ट सिद्ध होत नाही; तर ब्रह्म निराकार आहे हीच गोष्ट सिद्ध होते असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

२ परमात्मा.

३ नामरूपामध्ये. परमात्मा हा नामरूपाच्या मध्ये आहे म्हणजे त्या नामरूपांनी तो असंबद्ध आहे. (छां ८।१४।१ शा. भा. ५हा). ' तीं नामरूपे ज्याच्या मध्ये आहेत तें ब्रह्म होय ' असाही या श्रुतीचा दुसरा अर्थ होतो.

४ ज्याअर्थी परमात्मा हा नामरूपाचा प्रकाशक म्हणजे उत्पन्न करणारा आहे; त्याअर्थी त्याला सृष्टीच्या पूर्वी नामरूपे नव्हतीं असें समजतें. यावरूनही तो स्वतः नामरूपांनी रहित आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होते.

जसे ब्रह्म सांगितले आहे तसेच म्हणजे निराकार असच ब्रह्म आहे असे निश्चित केले पाहिजे. आता, ज्या दुसऱ्या वाक्यामध्ये ब्रह्माला आकार आहे असे सांगितले आहे, त्या वाक्याचे ब्रह्माचे स्वरूप सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही. कारण, त्याचे उपासनेचा विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे. आता जेथे त्या उपासना सांगणाऱ्या वाक्याचा इतर वाक्याशी विरोध नाही तेथे ती जशी आहेत तशीच समजावी. परंतु जेथे त्याचा (इतर वाक्याशी) विरोध आहे तेथे ' ज्याचे स्वरूप सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे ती वाक्ये ज्याचे तसे तात्पर्य नाही त्या वाक्यापेक्षा प्रबल आहेत ' असे समजावे. तेव्हा जरी दोन्ही प्रकारच्या श्रुती आहेत, तरी ' ब्रह्म हे निराकारच आहे, त्याच्या उलट (म्हणजे साकार) ' नाही असे निश्चित करण्याला हेच साधक प्रमाण आहे. (१४)

शंका:— तर मग ब्रह्माला आकार आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींची काय काय ? या प्रश्नाचे (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

प्रकाशश्चाद्यैवध्यात् ॥ १५ ॥

**१५ आणि प्रकाशप्रमाणे (ब्रह्म जणू काय निरनिराळे
आकार धारण करते). कारण (अशा रीतीने
आकार सांगणाऱ्या श्रुती) व्यर्थ होत
नाहीं. (५)**

ज्याप्रमाणे सर्व आकाशाला व्यापून राहणारा सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश हा अगुलि वगैरे उपाधीशी संबद्ध होतो, आणि मग त्या उपाधी जशा सरळ, वाकड्या वगैरे होतात, तसा तो प्रकाश सरळ वाकडा वगैरे होतो, त्याप्रमाणे ब्रह्म देखील पृथ्वी वगैरे उपाधीशी संबद्ध होऊन त्या त्या उपाधीच्या आकाराना जणू काय धारण करते. तेव्हा उपासनेकरिता ब्रह्माला उपाधीचे निरनिराळे आकार श्रुतीने जर सांगितले, तर त्यात काही विरुद्ध होत नाही. अशा रीतीने ब्रह्माला आकार आहे असे सांगणारी वाक्ये देखील निरर्थक होणार नाहीत. कारण, वेदवाक्यांपैकी काही सार्थक आहेत व काही निरर्थक आहेत असे समजणे बरोबर नाही. कारण, सर्व वाक्ये सारखीच प्रमाण आहेत. शंका:— असे मानले तरी मार्गे जे म्हटले आहे की उपाधीच्या संबन्धामुळे देखील ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचे स्वरूप समवत नाही ते विरुद्धच होत. उत्तर — ते विरुद्ध होत नाही. कारण, उपाधीमुळे जो धर्म प्राप्त होतो तो वस्तूचा धर्म होऊ शकत नाही. शिवाय, उपाधी

१ ' तेव्हा उपाधीच्या संबन्धामुळे देखील ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचे स्वरूप समवत नाही ' असे जे माग सांगितले आहे ते ' उपाधीच्या संबन्धामुळे ब्रह्माला खरे स्वरूप प्राप्त होत नाही ' अशा अभिप्रायाने सांगितले आहे. आणि येथे जे ' उपाधीच्या संबन्धामुळे ब्रह्म निरनिराळे आकार धारण

ह्या अविवेचेनें कल्पिलेल्या आहेत. आतां, जें पर्यंत स्वाभाविक अशा अविवेचे अस्तित्व आहे, तें पर्यंतच सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सुरू असतात असें आम्हीं मागे अनेक ठिकाणीं सांगितलेंच आहे. (१५)

आह च तन्मात्रम् ॥ १६ ॥

१६ आणि (ब्रह्माला) फक्त तें (म्हणजे चैतन्य आहे असें श्रुति)

सांगते. (५)

आणि ब्रह्माला फक्त चैतन्य आहे, त्याला दुसरे कोणतेही रूप किंवा दुसरा कोणताही विशेष नाही असें श्रुति सांगते. उदा०—‘ अमे ! ज्याप्रमाणें मिठाच्या खड्याला आतून बाहेरून (दुसरे) काही नाही, तो सर्व (लवण-) रसानें पूर्ण भरलेलाच असतो; त्याप्रमाणेंच या आत्म्याला खरोखर आतून बाहेरून (दुसरे) काही नाही, तो सर्व ज्ञानानें पूर्ण भरलेलाच आहे ’ (बृ. ४।५।१३). या श्रुतीचा अर्थ— या आत्म्याला आतून किंवा बाहेरून चैतन्यावाचून दुसरे कोणतेही रूप नाही, चैतन्य हेंच पूर्ण स्वरूप होय. ज्याप्रमाणें मिठाच्या खड्यामध्ये आतून बाहेरून लवणरसच पूर्ण असतो, दुसरा कोणताही रस नसतो, त्याप्रमाणेंच (वरील गोष्ट होय). (१६)

दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ॥ १७ ॥

१७ (श्रुतीही तसेंच) दाखवितात. आणि स्मृतींमध्येही

(तसेंच) सांगितलें आहे. (५)

करतें म्हणजे उपाधीच्या सबंधामुळे ब्रह्मचें सगुण स्वरूप संभवतें ’ असें सांगितलें आहे तें ‘ उपाधीच्या सबंधामुळे ब्रह्माला वास्तविक सगुण स्वरूप संभवत नाहीच, पण संभवल्यासारखें वाटतें ’ अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे तेव्हा काहीं विशेष येत नाही.

२ अ. ३ पा. २ सू. ११ टीप ८ पहा

३ आता ‘ उपाधीच्या सबंधामुळे देखील जर ब्रह्माला सगुण स्वरूप प्राप्त होत नसेल, तर ब्रह्माची उपासनाच करता येत नसल्यामुळे उपासना साधनाची वाक्ये व्यर्थ होतील ’ अशी जी शक्क येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ तात्पर्य— उपाधीच्या सबंधामुळे जें ब्रह्मचें सगुण स्वरूप केवळ भासतें तें घेऊनच उपासना करता येते. कारण, सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार अज्ञानामुळेच होणारे असल्यामुळे त्या व्यवहारांना ब्रह्माच्या प्रत्यक्षा स्वरूपाची जरूर आहे असें म्हणता येत नाही.

१ (सू. १६) तेव्हा यावरूनही ‘ ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे ’ ही गोष्ट सिद्ध होते.

पुढील श्रुती देखील इतर रूपांचा निषेध करून ब्रह्माला काही विशेष नाही असेंच दाखवितात:—“आतां यास्तव 'असा नाही असा नाही' असा (निषेध-मुखाने ब्रह्माचा) निर्देश आहे” (वृ. २।३।६); ‘जें जाणलेल्याहून भिन्न, आणि न जाणलेल्याहूनही भिन्न’ (कै. १।३); ‘ज्यापासून मनासह वाणी (त्याला) न पोचतां मागारी फिरते’ (तै. २।१।१) इत्यादि. तसेंच, ‘बाष्कलीनें (ब्रह्मावदल) प्रश्न विचारला असतां बाह्यानें स्तब्ध राहूनच त्याला ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें’ असें पुढील श्रुतीत सांगितलें आहे:—‘तो (बाष्कली) म्हणाला:— ओ ! (ब्रह्म) साग, परंतु तो (बाह्य) स्तब्ध राहिला. नंतर दुसरा आणि तिसरा प्रश्न विचारल्यावर त्याला म्हणाला:— ओ ! मी ब्रह्म सांगितलें, पण तुला तें समजत नाहो. हा आत्मा स्तब्ध आहे’. तसेंच, स्मृतीमध्ये देखील इतर रूपांचा निषेध—करूनच ब्रह्म सांगितलें आहे. उदा०—‘(आतां) जें ज्ञेय तें तुला सांगतो, ज्याला जाणलें असतां (मनुष्याला) अमत्य प्राप्त होतें; ज्याला आदि नाही; ज्याला सत् असें—(ही म्हणता येत नाहीं, किंवा) असत् असेंही म्हणतां येत नाहीं तें परब्रह्म (ज्ञेय) होय’ (भ. गी. १३।१२) इत्यादि. तसेंच, पुढील स्मृतीमध्ये असें सांगितलें आहे कीं विश्वरूप धारण करणारा नारायण नारदाला म्हणाला ‘हे नारदा ! मी सर्व भूतांच्या गुणांनी युक्त आहे असें जें

१ ‘जगामध्ये जेवढे म्हणून प्रकर दृष्टोपत्तीस येतात त्यांपैकी कोणत्याही प्रकारचें ब्रह्म नाही अशा रीतीनेंच म्हणजे निषेधमुक्तानेंच ब्रह्माचा निर्देश करता येतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ जर ब्रह्म सगुण असतें, तर तें वाणीच्या योगाने बोलता आलें असतें, आणि मनाच्या योगाने जाणता आलें असतें. परंतु ब्रह्म हें निर्गुण असल्यामुळें तेथें वाणी, आणि मन यांची काहीच सक्ति चालत नाही असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

३ ब्रह्म कसें आहे तें साग ! असें बाष्कलीनें बाह्याला विचारलें असता, बाह्य काहीएक न बोलता स्वस्थ बसला. ‘ब्रह्म हें निर्गुण असल्यामुळें तें बोलता येत नाहीं. तेव्हा न बोलणे हेंच बाष्कलीच्या प्रश्नाचे उत्तर होय’ असा बाह्याचा स्वस्थ बसण्यांत अभिप्राय आहे. परंतु हा अभिप्राय न समजल्यामुळें जेव्हा पुनः दोनतीनदा बाष्कलीनें त्याला तोच प्रश्न विचारला, तेव्हा बाह्यानें ‘मी तुला ब्रह्म सांगितलें, पण तुला तें समजत नाहीं; हा आत्मा स्तब्ध (म्हणजे निर्गुण) आहे;’ असें उत्तर दिलें. ब्रह्म बोलता येत नाहीं, म्हणून बाह्य स्वस्थ बसला. परंतु त्याच्या स्वस्थ बसण्यावरून ‘जें बोलता येत नाहीं तेच ब्रह्म’ असें बाष्कलीला समजलें पाहिजे होतें, पण तें त्याला समजलें नाहीं म्हणून त्यानें पुनः दोनतीनदा बाह्याला ब्रह्मावदल प्रश्न केवळ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ कारण, ब्रह्म हें इंदियगोचर होत नसल्यामुळें तें अस्तित्वात आहेसें वाटत नाहीं.

५ ब्रह्म हें स्वप्रकाश असल्यामुळें ‘तें अवत् म्हणजे अप्रत्यक्ष आहे’ असेंही म्हणता येत नाहीं.

दं पाहतोस ती ही मी उत्पन्न केलेली माया होय. (पण) तसा मला (खरोखर) जाणूं नकोस. ' (१७)

अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् ॥ १८ ॥

१८ आणि म्हणूनच 'सूर्यप्रतिबिंब वगैरंप्रमाणें
(ब्रह्म आहे ' अशा रीतीनें ब्रह्माला)

उपमा (दिल्या आहेत). (५)

हा आत्मा चैतन्यरूप आहे, भेदरहित आहे, वाणी आणि मन यांच्या पलांकाडे आहे आणि (त्याला) इतर रूपांचा निषेध करण्यानेंच तो वर्णिला जातो, म्हणूनच ब्रह्मामध्ये जो भेद भासतो-तो उपाधीमुळे अवास्तविक असाच भासतो अशा अभिप्रायानें मोक्षशास्त्रामध्ये त्याला 'सूर्यप्रतिबिंब वगैरंप्रमाणें ब्रह्म आहे ' अशा रीतीनें (सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंच्या) उपमा दिल्या आहेत. उदा०—' ज्याप्रमाणें हा तेजस्वरूपी सूर्य एक असूनही भिन्न भिन्न उदकांमध्ये शिरून त्या उपाधीच्या योगानें अनेक होतो, त्याप्रमाणें हा चित्स्वरूपी आणि जन्मरहित आत्मा एक असूनही (भिन्न भिन्न) शरीरांमध्ये शिरून (त्या) उपाधीच्या योगानें भिन्नरूप होतो ' ; तसेंच, ' भूतांचा आत्मा एकठाच असून प्रत्येक भूतामध्ये पृथक् पृथक् राहतो; म्हणून तो जलांतील चंद्रांप्रमाणें एक असून अनेक दिसतो ' इत्यादि. (१८)

येथें असा आक्षेप आणिला जातो:—

अम्बुचदग्रहणात्तु न तथात्वम् ॥ १९ ॥

१९ परंतु जलाप्रमाणें (निराळें मूर्त द्रव्य येथें) दिसत
नसल्यामुळे (ब्रह्म) त्यासारखें नाही. (५)

जलातील सूर्यप्रतिबिंबाचा दृष्टात येथें ब्रह्माला जुळत नाही. कारण, त्या (जला—) प्रमाणें (येथें निराळें मूर्त द्रव्य असलेले) आढळून येत नाही. सूर्य वगैरे मूर्त द्रव्याहून पृथक् आणि (त्यापासून) दूर देशी राहणारें असें जलनामक मूर्त द्रव्य आढळून येतें; म्हणून त्या जलामध्ये सूर्य वगैरेंची प्रतिबिंबे पडतात हें वरोवरच आहे. परंतु आत्मा हा मूर्त द्रव्य नाही; आणि तो सर्वव्यापी आणि सर्वस्वरूपी असल्यामुळे

१ म्हणजे ' वास्तविक रीतीनें मी निर्गुणच आहे ' असें समज असें या स्मृतीचें तात्पर्य आहे.

१ (सू. १८) चित् म्हणजे चैतन्य, तत्स्वरूपी.

१ (सू. १९) काहीएक विशेष प्रकारच्या आकाराचें.

त्याला आपल्याहून पृथक् आणि (आपल्यापासून) दूर देशी राहणाऱ्या अशा उपाधीही नाहीत, तेव्हां हा (सूर्यप्रतिविंबाचा) दृष्टांत बरोबर नाही. (१९)

या आक्षेपाचे (सूत्रकार) खंडन करतातः—

वृद्धिहासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवम् ॥ २० ॥

२० (उपाधीच्या) आंत प्रविष्ट झाल्यामुळे (उपाधीचे)

वृद्धि आणि हास (ब्रह्माला) प्राप्त होतात;

अशा रीतीने दोन्ही समंजस होत

असल्यामुळे (कांहीं विरोध

येत नाही). (५)

हा (बरोबर) दृष्टांत बरोबरच आहे. कारण, (दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये) एका विवक्षित अंशाने साम्य संभवतच आहे. दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये एका विवक्षित अंशाने साम्य दाखवावयाचे सोडून देऊन त्यांच्या मध्ये सर्वांशाने साम्य दाखविणे कधीही कोणालाही शक्य नाही. कारण, जर त्यांच्या मध्ये सर्वांशाने साम्य असेल, तर त्यांच्या मधील दृष्टांतदार्ष्टांतिकभावच नाहीसा होईल. शिवाय, जलांतील सूर्यप्रतिविंब वेगळेच जे सूत्रकारांनी येथे दृष्टांत दिले, आहेत ते त्यांनी स्वतः डोक्यांदून काढले नाहीत, तर ते शाळांतच सांगितले आहेत. सूत्रकारांनी त्यांचे फक्त प्रयोजन येथे दाखविले आहे. शंकाः— तर मग ज्या अंशाने येथे (दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये) साम्य विवक्षित आहे तो अंश कोणता ! उत्तरः— वृद्धि आणि हास प्राप्त होणे (हा अंश). जलामध्ये जे सूर्याचे प्रतिविंब पडते ते जल वाढले असता वाढते, जल कमी झाले असता कमी होते, जल हळूले असता हळूते, जल भिन्न झाले असता भिन्न होते; अशा रीतीने त्याला जलाचे सर्व धर्म प्राप्त होतात, परंतु खरोखर रीतीने सूर्याला ते धर्म नाहीत. त्याप्रमाणे ब्रह्म जरी वास्तविक अविकारी आणि एकरूप आहे, तरी ते देह वेगळे उपाधीच्या आंत प्रविष्ट होत असल्यामुळे

१ दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे दोन्ही.

२ जर दोन वस्तू सर्व गोष्टींनी अगदी सारख्या असतील, तर त्या वस्तू दोन न होता एकच होतील. मग अर्थातच त्यामध्ये एक ' दृष्टांत ' आणि दुसरी ' दार्ष्टांतिक ' असा भाव असणार नाही.

३ ' ब्रह्म ' हे रूपरहित असल्यामुळे त्याचे प्रतिविंब पडणार नाही; तेव्हा सूत्रकारांना दृष्टांत देताना ब्रह्माच्या प्रतिविंबाची कल्पना कशी करता येईल ' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर आहे.

४ तात्पर्य ' श्रुतीने दिलेला दृष्टांत एका अंशाने जुळवून दाखवावा ' इतकाच येथे सूत्रकारांचा उद्देश आहे.

त्याला जणू काय ते उपाधीचे वृद्धि, न्हास वगैरे धर्म प्राप्त होतात. तेव्हां अशा रीतीने दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे दोन्ही समजस होत असल्यामुळे (त्यांच्या उपमेला) काही विरोध येत नाही. (२०)

दर्शनाच्च ॥ २१ ॥

२१ आणि श्रुतीत (तसे) सांगितल्यामुळे (वरील दृष्टांत वरोवर आहे). (५)

शिवाय, परब्रह्मच देह वगैरे उपाधीमध्ये प्रविष्ट होतें असे पुढील श्रुतीमध्येही सांगितलें आहे:— ' त्यानें दोन पायांचीं शरीरें केलीं, त्यानें चार पायांचीं शरीरें केलीं, तो पुरुष अगोदर पैक्षी होऊन (पक्षीरूपानें) शरीरामध्ये शिरला ' (बृ. २।५।१८); तसेंच, ' ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें प्रवेश करून ' (छा. ६।३।२). तेव्हां सू. १८ मध्ये दिलेला दृष्टांत वरोवरच आहे. तेव्हां यावरून ' ब्रह्म हें निर्गुणरूप एक प्रकारचेंच आहे, दोन प्रकारचें नाही, आणि उलट प्रकारचें (म्हणजे सगुणरूप-) ही नाही ' असे सिद्ध झालें.

काही लोक असे मानतात कीं येथें दोन अधिकरणे आहेत. पहिल्या अधिकरणा- मध्ये " ब्रह्म हें ' ज्यामध्ये जग नाहीसें झालें आहे ' अशा एका आकाराचें आहे किंवा

५ शिवाय, रूपरहित अशा आकाशाचें जलामध्ये प्रतिबिंब पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असल्यामुळे रूपरहित वस्तूचें प्रतिबिंब पडत नाही असे म्हणता येत नाही. तसेंच, लहानशा भांड्यातील पाण्यामध्ये त्या भांड्यातील आकाशाचेंच प्रतिबिंब पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असल्यामुळे दूर असलेल्याच पदार्थाचें प्रतिबिंब पडतें हा नियम वरोवर नाही असे समजावें.

१ जीवरूपी होऊन. येथें ' पक्षी ' ह्या शब्दाचा ' जीव ' या अर्थी उपयोग केला आहे. कारण तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' अन्नमय, प्राणमय ' वगैरे रूपानीं जेथें जीवात्म्याचे प्रतिपादन केले आहे तेथें त्या जीवात्म्याला रक्ष, शुद्ध वगैरेची कल्पना करून पदार्थाचें रूपक जुळविलें आहे.

२ शरीरामध्ये प्रवेश करून.

३ अकाराच्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रपर्यंत एक अधिकरण, आणि पंधराव्या सूत्रापासून एक- विसाव्या सूत्रपर्यंत दुसरे अधिकरण अशीं दोन अधिकरणे आहेत. त्यापैकी पहिल्या अधिकरणातील सूत्रें पूर्वी भाष्यकारानीं जशीं लावली आहेत तशींच त्याचीं. आता दुसऱ्या अधिकरणातील सूत्रें मान पुढील रीतीने लावावीं:— सूत्र १५ (' ब्रह्म हें) बोधस्वरूपही आहे. कारण (अशा रीतीने ब्रह्म हें बोधस्वरूप आहे असे सांगणाऱ्या श्रुती) व्यर्थ होत नाहीं ' हें सूत्र पूर्वपक्ष्याच्या मतानें आहे. ' ब्रह्म हें केवळ सत्स्वरूपच आहे असे नाही; तर तें बोधस्वरूपही आहे ' असे या सूत्राचें तात्पर्य आहे. सू. १६ ' परंतु ब्रह्म हें केवळ सत्स्वरूपच आहे असे श्रुति सांगते ' हें सिद्धांत सूत्र आहे. जरी श्रुतीमध्ये ' ब्रह्म हें बोधस्वरूपच आहे ' असे सांगितलें आहे, तरी तें विरुद्ध होत नाही. कारण बोध हा सत्तेपेक्षा निराळा नाही. नाकीचीं सूत्रें पूर्वप्रमाणेच लावावीं.

४ म्हणजे अर्थातच निरुद्धर आहे.

प्रपंचयुक्त अशा अनेक आकारांनी युक्त आहे ” या गोष्टीचा विचार केला आहे. दुसऱ्या अधिकरणामध्ये ‘ ज्यामधील सर्व भेद नाहीसा झाला आहे अशा ब्रह्माचें सत् हें लक्षण आहे, किंवा बोध हें लक्षण आहे, किंवा (सत् आणि बोध असें) दोन प्रकारचें लक्षण आहे ’ या गोष्टीचा निर्णय केला आहे.

यावर आमचे म्हणणे असें:- दुसऱ्या अधिकरणाचा आरंभ करणें हें सर्व तऱ्हेनें व्यर्थ आहे. जर ‘ ब्रह्म दोन प्रकारचें आहे या गोष्टीचें खंडन करणें आहे म्हणून हा (दुसऱ्या अधिकरणाचा) आयास आहे ’ असें म्हणशील, तर त्या गोष्टीचें खंडन (११-१४) या मागील अधिकरणामध्येच केलें असल्यामुळे (१५-२१.) हें पुढील अधिकरण व्यर्थच होईल. तसेंच, ‘ ब्रह्माचें सत् हेंच लक्षण आहे, बोध हें लक्षण नाही (ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरितां हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास आहे), ’ असें म्हणणेंही शक्य नाही, कारण, तसें म्हटलें असतां ‘ आत्मा ज्ञानानें पूर्ण भरलेला असाच आहे ’ इत्यादि ध्रुती व्यर्थ होऊं लागतील. शिवाय, जर ब्रह्म हें चैतन्यरहित असेल, तर तें चेतनं अशा जीवाचा आत्मा आहे असें कसें म्हणतां येईल ? बरें, ‘ ब्रह्माचें बोध हेंच लक्षण आहे, सत् हें लक्षण नाही (ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरितां हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास केला आहे) ’ असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हटलें असतां “ तो ‘ आहे ’ या रूपानेंच जाणावयास योग्य आहे ” (कृ. ६।१३) इत्यादि ध्रुती व्यर्थ होऊं लागतील. शिवाय, जर ब्रह्म हें सत्स्वरूपी नसेल, तर ‘ तो (आत्मा) बोध-स्वरूपी आहे ’ असें तरी कसें मानतां येईल ? बरें, ‘ ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें लक्षण आहे (ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरितां हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास केला आहे) ’ असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तें मार्गे सिद्ध केलेल्या गोष्टीशीं विरुद्ध होईल. कारण, ब्रह्म हें सत्तेहून भिन्न अशा बोधानें युक्त आहे आणि बोधाहून भिन्न अशा सत्तेनेंही युक्त आहे असें जो मानतो, त्याला ‘ ब्रह्म हें भेदयुक्त आहे ’ ह्या ज्या गोष्टीचा मागील अधिकरणामध्ये निषेध केला आहे तीच गोष्ट मानावी लागेल. आतां,

५ अस्तित्व.

६ चैतन्य.

७ ज्ञानानें म्हणजे चैतन्यानें पूर्ण भरलेला चैतन्याचा गड्डाच.

८ कारण, जर ब्रह्माला सत्ता म्हणजे अस्तित्व नसेल, तर ‘ ब्रह्म बोधस्वरूप आहे ’ या वाक्यांत ‘ आहे ’ ह्या शब्दच मुळीं घालता येणार नाही.

९ म्हणजे ब्रह्म अनेक प्रकारचें आहे.

‘ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव आहेत असे श्रुतीत सांगितले असल्यामुळे काही दोष येत नाही’ असे म्हणशील, तर ते बरोबर नाही. कारण, एका वस्तूला अनेक स्वभाव असू शकत नाहीत. आतां, ‘सत्ता म्हणजेच बोध होय आणि बोध म्हणजेच सत्ता होय, ते दोन (पदार्थ) परस्परपासून भिन्न नाहीत’ असे जर म्हणशील, तर ‘ब्रह्माचे सत् हे लक्षण आहे किंवा बोध हे लक्षण आहे किंवा दोन्ही प्रकारचे लक्षण आहे’ या संशयालाच मुळी जागा राहणार नाही. आम्हां तर (ही सर्व) सूत्रे मिळून एक अधिकारण होईल अशा रीतीने ती लावून दाखविलीच आहेत. शिवाय, ‘ब्रह्मासंबंधीच्या श्रुतीपैकी काहींमध्ये ब्रह्माला आकार आहे असे सांगितले आहे व काहींमध्ये ब्रह्माला आकार नाही असे सांगितले आहे’ अशा रीतीने जेव्हा त्या श्रुतींमध्ये परस्परविरोध येतो, तेव्हा आपण ‘ब्रह्म निराकार आहे’ या मताचा अंगीकार करतो. पण असे केले असता ज्यामध्ये ब्रह्म साकार आहे असे सांगितले आहे अशा इतर श्रुतींची वाट काय ते अवश्य सांगितले पाहिजे. तेव्हा १५-२१ या सूत्रांचा (ती वाट सांगणे) हाच उद्देश आहे असे मानले म्हणजेच ती सूत्रे अधिक चांगल्या तऱ्हेने लागतात.

आतां जे कोणी असे म्हणतात की ‘ब्रह्माला आकार आहे’ असे सांगणाऱ्या श्रुतींचा देखील सर्व भेद नाहीसा करावा असे सांगून त्या द्वाराने ब्रह्माला आकार नाही या गोष्टीचा बोध करून देणे हाच उद्देश आहे, त्याचा दुसरा उद्देश नाही; तर

१० ‘ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव आहेत ह्या ज्या गोष्टीचा पूर्वोक्त्या अधिकारणामध्ये निषेध केला आहे ती मानावी लागेल’ हा दोष.

११ परस्परविरुद्ध अशीं अनेक स्वरूपे.

१२ तात्पर्यः—जरी श्रुतीमध्ये ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव सांगितले आहेत, तरी ते औपपत्तिक आहेत असेच स्पष्टून त्या श्रुतींची उपपत्ति केली पाहिजे.

१३ तेव्हा संशयच मुळी येत नसल्यामुळे तेथे पूर्वपक्ष कारणेच सिद्धांत सांगून त्या पूर्वपक्षाचे खंडन करणे हे काहींच संभवत नाही. एकंदरीत, नियते अधिकारण करता येत नाही असे सिद्ध झाले.

१४ ‘आत्मा हा मनोमय आहे’ या श्रुतीचा ‘मन हा आत्म्याचा आकार आहे’ असा अर्थ नाही, तर लक्षणेने. ‘ब्रह्माला मनाशिवाय दुसरा प्राण, घट, पट वगैरे रूपांचा काहींच आकार नाही’ असा अर्थ आहे. हा अर्थ समजल्याने मनाशिवाय इतर सर्व भेद नाहीसे होतात, म्हणजे सर्व पदार्थ मिथ्या भासतात. तसेच, ‘आत्मा हा प्राणमय आहे’ या श्रुतीचा ‘प्राण हा आत्म्याचा आकार आहे’ असा अर्थ नाही, तर ‘ब्रह्माला प्राणाशिवाय दुसरा मन, घट, पट वगैरे रूपांचा काहींच आकार नाही’ असा अर्थ आहे. याप्रमाणे ब्रह्माला आकार सांगणाऱ्या सर्व श्रुतींचे तात्पर्य समजावे. एकंदरीत, ह्या सर्व श्रुतीवरून प्राण, मन, घट, पट वगैरे सर्व आकार नाहीसे होऊन म्हणजे ‘मिथ्या आहेत’ असे मासून ‘ब्रह्म निराकार आहे’ असा निश्चय होतो.

तें देखील बरोबर नाही असें दिसतें. कारण, 'यांला दहा, शंभर हरी' जोडले आहेत. हाच दहा, हजार, पुष्कळ आणि अनंत अशा हरींच्या रूपानें आहें' (वृ. २।५।१९) इत्यादि ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्यें जे भेद सांगितले आहेत ते 'नाहींसे करावे' या उद्देशानेंच सांगितले आहेत असें आपल्याला समजतां येईल. कारण, 'ज्याला काहीं कारण नाही, ज्याला काहीं कार्य नाही, ज्याच्या आंत काहीं नाही, ज्याच्या बाहेर काहीं नाही असें तें हें ब्रह्म होय' (वृ. २।५।१९) असा येथें उपसंहार केला आहे. परंतु 'हा मनोमय आहे, ह्याचें प्राण हें शरीर आहे, हा प्रकाशमय आहे' (छां. ३।१।४।२. भै. २।६) इत्यादि उपासनाविधींच्या प्रकरणामध्यें जे भेद सांगितले आहेत ते 'नाहींसे करावे' या उद्देशानें सांगितले आहेत असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. कारण, 'त्यानें क्रतु करावा' (छां. ३।१।४।१) इत्यादि वाक्यामध्यें जा उपासनेचा विधि प्रकृत आहे त्याच्याशीं त्या (भेदा-) चा संबंध आहें. शिवाय, या वाक्यामध्यें जे ब्रह्माचे गुण सांगितले आहेत ते उपासनेसाठीं सांगितले आहेत असें सरळ अर्थानें समजतां येत

१५ जीवस्वरूपी ईश्वराला.

१६ इंद्रियें. इंद्रियें हीं विषयांचे आहरण (म्हणजे ग्रहण) करीत असल्यामुळें इंद्रियाना 'हरि' असें येथें म्हटलें आहे. आतां जरी प्रत्येक जीवाला पाच ज्ञानेन्द्रियें आणि पाच कर्मेन्द्रियें अशीं दहाच इंद्रियें आहेत, तरी अनेक प्राण्यांच्या मानानें तीं (इंद्रियें) सैकडों हजारों आहेत असे म्हणता येतें.

१७ जरी इंद्रियें हीं जीवरूपी ईश्वराला जोडलेली आहेत, तरी तीं त्या ईश्वरापेक्षा निराळीं नाहीत; तर ईश्वरच इंद्रियस्वरूपी झाला आहे असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१८ 'इंद्रियें हीं ब्रह्मापेक्षा निराळीं आहेत' अशी जी बुद्धि ती नाहीशी करावी आणि सर्वत्र ब्रह्मदृष्टिच ठेवावी या उद्देशानेंच.

१९ या श्रुतीमध्ये 'क्रतु' या शब्दाचा 'निश्चय' असा अर्थ आहे. 'मनुष्यानें निश्चय करावा' म्हणजे त्यानें एक निश्चयानें उपासना करावी. कारण एक निश्चयानें जो मनुष्य ज्या देवतेची उपासना करतो त्या मनुष्याला मरणांतर त्या देवतेचेंच स्वरूप प्राप्त होतें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आता ती उपासना कोणची करावी व कशी करावी हें समजण्याकरिता श्रुतीनें पुढें 'आत्मा हा मनोमय आहे' इत्यादि भेद (म्हणजे उपासनेचे प्रकार) सांगितले आहेत. म्हणजे उपासना ही परमात्मस्वरूप प्राप्त होण्याकरिता परमात्म्याचीच करावयाची. परंतु परमात्म्याचें ज्ञान नवल्यामुळें त्याची उपासना करता येणार नाही म्हणून मन वगैरे जे पदार्थ आपल्याला माहीत आहेत त्या रूपानेंच आत्म्याची उपासना करावी असें सांगण्याविषयी या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. अशा रीतीनें 'मनोमय' या श्रुतीचा प्रकृत उपासनाविधीशीं संबंध आहे. आता जर 'मनोमय' या श्रुतीचें 'आत्म्याला मनाशिवाय दुसरा आकार नाही' असें सांगण्याविषयी तात्पर्य असेच, तर 'मनोमय' या श्रुतीचा प्रकृत उपासनाविधीशीं कांहींच संबंध जुळणार नाही. यावरून 'मनोमय' या श्रुतीचें निराकार ब्रह्म सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही असे सिद्ध झालें.

असतां ते 'नाहीसे करावे' यासाठी सांगितले आहेत असे लक्षणेनें समजणें बरोबर नाही. शिवाय, सर्वच भेद हे 'नाहीसे करावे' या एकाच उद्देशानें धृतीमध्ये सांगितले आहेत असें मानलें असतां अ. ३ पा. २ सू. १४ यामध्ये (ब्रह्म निराकार आहे असें निश्चित करण्याला) जें साधक प्रमाण दिलें आहे तें विनाकारण दिलें असें होईल. शिवाय, 'या उपासनांचें फल देखील शास्त्रामध्ये कोठें दुरितक्षय, कोठें ऐश्वर्यप्राप्ति, आणि कोठें क्रममुक्ति असें निरनिराळें सांगितलें आहे' असें समजतें. तेव्हां यावरून 'उपासनावाक्यांचे निरनिराळे उद्देश आहेत' असेच मानणें सयुक्तिक आहे; 'त्यांची एकवाक्यता आहे' असें मानणें सयुक्तिक नाही. शिवाय, कोणत्या रीतीनें या दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांची एकवाक्यता आहे असें तूं मानतोस तें सांग ! 'प्रयाजदर्शपूर्ण-मासवाक्यांप्रमाणें या दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांपासून एकच नियोग प्रतीत होतो म्हणून त्यांची एकवाक्यता आहे' असें मानीत असतील तर तें बरोबर नाही. कारण, ब्रह्मवाक्यां-मध्ये नियोग (सांगितलेला) नाही. ब्रह्मवाक्यांचे वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध करण्याविषयी तात्पर्य आहे, नियोग सांगण्याविषयी नाही. या गोष्टीचें आम्हीं अ. १ पा. १ सू. ४ यामध्ये सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन केले आहे.

शिवाय, कोणत्या (व्यापारा-) संबंधानें हा नियोग सांगितला आहे तें सांग. कारण, जेव्हा एखाद्या पुरुषाला एखादा नियोग सांगितला जातो तेव्हा 'अमुक एक गोष्ट कर' असा स्वतःच्या व्यापारासंबंधानें तो (पुरुष) नियुक्त केला जातो.

शंकाः—'द्वैत प्रपंचाचा नाश करणें' हाच नियोगाचा विषय होईल. कारण, द्वैत प्रपंचाचा नाश केला नाही तर ब्रह्मतत्त्वाचा बोध होत नाही. म्हणून ब्रह्मतत्त्वाच्या बोधाला आड येणारा जो द्वैतप्रपंच त्याचा नाश केला पाहिजे. ज्याप्रमाणें स्वर्गाची

२० मागील टीप १४ पहा.

२१ सर्व भेद नाहीसे करून निराकार ब्रह्म प्रतिपादन करण्याचा जर शास्त्रानें सर्व श्रुतींचा उद्देश असेल, तर ब्रह्म साकार आहे अशी शंका येण्याला काहीच कारण नसल्यामुळे, व त्यावरून अर्थातच 'ब्रह्म निराकार आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत असल्यामुळें ती गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता प्रमाण दाखविण्याचें बिल्कूल कारण नाही असें होईल.

२२ विधि.

२३ ब्रह्मरूप वस्तूचें.

२४ तात्पर्यः—ब्रह्मवाक्यामध्ये अमुक व्यापारासंबंधानें विधि सांगितला आहे असा एकही व्यापार दाखविता येत नसल्यामुळें ब्रह्मवाक्यामध्ये विधि सांगितला नाही असे सिद्ध होतें.

२५ म्हणजे ब्रह्मवाक्यामध्ये जो विधि सांगितला आहे तो 'द्वैत प्रपंचाचा नाश करणें' या व्यापारासंबंधानें सांगितला आहे असें होईल.

इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला यागाचें अनुष्ठान वेदानें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला द्वैतप्रपंचाचा नाश वेदानें सांगितला आहे, ज्याप्रमाणें अंधारांत ठेवलेल्या घट वगैरेंचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करणारा मनुष्य (प्रथमतः) त्या (ज्ञाना-) च्या आड येणारा अंधार दूर करतो, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करणाऱ्यानें (प्रथमतः) त्या (ज्ञाना-) च्या आड येणारा जो द्वैतप्रपंच त्याचा नाश केला पाहिजे. अर्थात्, प्रपंचाला ब्रह्माचा स्वभाव आहे पण ब्रह्माला प्रपंचाचा स्वभाव नाही; म्हणून नामरूप प्रपंचाचा नाश झाला म्हणजे ब्रह्मत्त्वाचा बोध होतो.^{२६}

यावर आमचें उत्तर:- प्रपंचाचा नाश करावयाचा म्हणजे काय ? असें आम्ही तुला विचारतो. ज्याप्रमाणें अग्नीच्या उष्णतेच्या संयोगामुळे धूताच्या काठिण्याचा नाश होतो, त्याप्रमाणें या प्रपंचाचा नाश करावयाचा, किंवा ज्याप्रमाणें तिमिर रोगाच्या योगानें एक चंद्र अनेक असा भासतो, त्याप्रमाणें अविद्येच्या योगानें जो हा ब्रह्माच्या ठिकाणी नामरूपात्मक प्रपंच भासतो त्याचा विद्येच्या योगानें नाश करावयाचा ? जर असें म्हणशील कीं जो हा देश वगैरे स्वरूपाचा आध्यात्मिक आणि पृथ्वी वगैरे स्वरूपाचा बाह्य असा प्रपंच खराच अस्तित्वात आहे त्याचा नाश करावयाचा, तर त्यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं कोणत्याही मनुष्याच्या हातून हा नाश होणें शक्य नाही. तेव्हां प्रपंचाचा नाश करावा असा जो श्रुतीचा उपदेश आहे तो अशक्य गोष्टीविषयीचाच आहे असें होईल. शिवाय, (मनुष्याच्या हातून हा नाश होऊ शकतो असें जर मानलें तर) प्रथम मुक्त झालेल्या एका मनुष्यानें तो पृथ्वी वगैरेंचा नाश केलाच आहे. तेव्हां

२६ ' द्वैतप्रपंचाचा नाश झाला असता ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें म्हणता येत नाही. कारण, द्वैतप्रपंच हा ब्रह्मस्वरूप असल्यामुळे त्या द्वैतप्रपंचाच्या नाशाबरोबर ब्रह्माचाही नाश होणार ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२७ स्वरूप.

२८ ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकास्वरूप आहे, पण मृत्तिका ही घटस्वरूपी नाही, म्हणून घटाचा नाश झाला तरी मृत्तिकेचा नाश होत नाही, त्याप्रमाणें द्वैतप्रपंचाचा नाश झाला असताही ब्रह्माचा नाश होत नसल्यामुळे ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें म्हणता येतें असा शंकाकारका अभिप्राय आहे.

२९ वास्तविक रीतीनें अस्तित्वात असलेल्या प्रपंचाचा.

३० ' तिमिर ' नावाचा एक प्रकारचा नेत्ररोग आहे.

३१ वास्तविक रीतीन अस्तित्वात नसून केवळ भावनांच्या अशा त्या प्रपंचाचा

३२ तेव्हा यावरून ब्रह्मवाक्यामध्यें जो विधि सांगितला आहे तो प्रपंचाचा नाश करण्याविषयी सांगितला आहे असें म्हणता येत नाही असें सिद्ध झालें.

आतां, हें जग पृथ्वी वगैरेंनीं रहित असेंच असावयाला पाहिजे होतें. आतां जर असें म्हणशील कीं अविद्येच्या योगानें एका ब्रह्मावर ज्या ह्या प्रपंचाचा आरोप केला आहे त्याचा विद्येच्या योगानें नाश करावयाचा; तर मग 'एकच आणि अद्वितीय असें ब्रह्म आहे; तें सत्य आहे, तें आत्मा आहे, तें तू आहेस' (छां. ६।८।७) इत्यादि श्रुतींनीं अविद्येच्या योगानें आरोपित केलेल्या या प्रपंचाचा निषेध करून ब्रह्म फक्त दाखविलें म्हणजे झालें. ब्रह्म दाखविलें म्हणजे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होतें; ज्ञान उत्पन्न झालें म्हणजे अज्ञानाचा बाध होतो; आणि अज्ञानाचा बाध झाला म्हणजे अज्ञानाच्या योगानें आरोपित केलेला जो हा नामरूपात्मक प्रपंच तो स्वप्रपंचाप्रमाणें (अर्थात्) लय पावतो. परंतु (श्रुतींनीं) ब्रह्म दाखविलें नाहीं, तर 'ब्रह्माचें ज्ञान करून घे, प्रपंचाचा नाश कर' असें शेंकडों वेळां जरी म्हटलें तरी ब्रह्माचें ज्ञान उत्पन्न होणार नाहीं किंवा प्रपंचाचा नाश होणार नाहीं. शंकाः— (श्रुतींनीं) ब्रह्म दाखविल्या-नंतर त्या ब्रह्माचें स्वरूप जाणण्याविषयी किंवा प्रपंचाचा नाश करण्याविषयी नियोग असूं शकेल. उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'जीव हा प्रपंचरहित ब्रह्मस्वरूपी आहे' असें (श्रुतींनीं) दाखविलें म्हणजे बरील दोन्ही गोष्टी सावरूनच सिद्ध होतात. उदा०— रज्जूचें स्वरूप प्रकाशित झालें म्हणजे त्यावरूनच त्या रज्जूच्या स्वरूपाचें ज्ञान होतें; आणि अविद्येच्या योगानें आरोपित केलेल्या सर्प वगैरे प्रपंचाचाही नाश होतो. आतां जी गोष्ट एकदां केली ती पुनः कोणी करीत नाहीं.

३३ तेव्हां, यावरून 'ब्रह्मज्ञानाची इच्छा करणाऱ्यानें प्रथमतः (म्हणजे ज्ञान उत्पन्न होण्या-पूर्वी) त्या ज्ञानाला आड येणाऱ्या द्वैतप्रपंचाचा नाश केला पाहिजे म्हणून तो नाश करण्याविषयी ब्रह्मवाक्यामध्ये विधि सांगितला आहे' असे जें शंकाकारानें म्हटलें होतें ते बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञान होण्यापूर्वी प्रपंचाचा नाश होणें अत्यंत असम्बन्धीय आहे.

३४ ब्रह्मवाक्यामध्ये जो ब्रह्माचें स्वरूप जाणण्याविषयी किंवा प्रपंचाचा नाश करण्याविषयी विधि सांगितला आहे तो जरी ब्रह्मज्ञानापूर्वी संभवत नाहीं, तरी तो ब्रह्मज्ञानानंतर संभवतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३५ तात्पर्यः— ब्रह्मज्ञान शक्यानंतर त्या दोन गोष्टींकरितां निराळा प्रयत्न करावयास नको. कारण, त्या दोन्ही गोष्टी ब्रह्मज्ञानाबरोबरच सिद्ध झालेल्या आहेत. आणि जी गोष्ट एकदां सिद्ध झाली ती गोष्ट पुनः कोणीही करीत नाहीं. अग्नि देखील जाळलेले जाळीत नाहीं. तेव्हां त्या दोन गोष्टींविषयी ब्रह्मवाक्यामध्ये विधि सांगितला आहे असे म्हणतां येत नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

शिवाय, प्रपंचावस्थेमध्यें जो जीव नियोगाला योग्य म्हणून समजला जातो, तो प्रपंचाच्या वगांतला आहे किंवा ब्रह्माच्या वगांतला आहे असें आम्ही तुला विचारितों. प्रथम विकल्प मानलास तर ब्रह्माच्या प्रपंचरहित स्वरूपाचें प्रतिपादन केल्यानें पृथ्वी वगैरेंप्रमाणें जीवाचा देखील नाश होतोच. मग प्रपंचाचा नाश करावा असा नियोग कोणाला करावयाचा, किंवा त्या नियोगाप्रमाणें वर्तन केल्यानें मोक्ष कोणाला प्राप्त व्हावयाचा तें सांग. दुसरा विकल्प मानलास तरी देखील 'नियोगाला अयोग्य अशा स्वभावाचें जें ब्रह्म तेंच जीवाचें खरें स्वरूप आहे आणि त्याला जें जीवत्व प्राप्त होतें तें अविद्येमुळेंच प्राप्त होतें' अशा रीतीनें ब्रह्माच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन झाल्याबरोबर ज्याला नियोग करावयाचा असा कोणीच राहत नाहीं; त्यामुळें नियोगही असू शकत नाहींच. आतां, ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्यें '(आत्मा) पहावा' इत्यादि जीं विधिवाक्यें आहेत त्यांचा देखील तत्त्वज्ञानाचा विधि सांगण्याचा उद्देश नाहीं, तर तत्त्वज्ञानाकडे आपलें मन वळविण्याचा आहे. व्यवहारामध्यें देखील 'हें पहां, हें ऐक' इत्यादि विधिवाक्यांचा 'या गोष्टीचें ज्ञान करून घे' असें साक्षात् सांगण्याचा अभिप्राय नाहीं, तर 'या गोष्टीकडे लक्ष दे' असेंच फक्त सांगण्याचा आहे. जो मनुष्य एखाद्या गोष्टीचें ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त होतो त्याला देखील त्या गोष्टीचें ज्ञान कदाचित् होतें किंवा कदाचित् होतें नाहीं; तेव्हां त्या मनुष्याला त्या गोष्टीचें ज्ञान करून घावें अशी ज्याची इच्छा आहे त्यानें त्या मनुष्याला तो ज्ञानाचा विषय फक्त दाखवावा. मग तो विषय दाखविल्यानंतर त्या मनुष्याच्या अंतःकरणामध्यें विषयाच्या योग्यतेप्रमाणें आणि ज्ञानाच्या

३७ शंकाकाराच्या मताप्रमाणें ब्रह्मवाक्यांमध्ये सांगितलेल्या जो प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीचा विधि, त्या विधीला योग्य जो जीव तो पृथ्वी वगैरेंप्रमाणें प्रपंचस्वरूप आहे किंवा ब्रह्मस्वरूप आहे असें शंकाकाराला सिद्धांतो विचारीत आहे.

३८ आतां "जर ब्रह्मवाक्यांमध्ये ब्रह्माचें स्वरूप जाणणें किंवा प्रपंचाचा नाश करणें या दोन्ही गोष्टीविषयी विधि संभवत नाहीं, तर 'आत्मा पहावा' इत्यादि वाक्यांमध्ये जो विधि सांगितलेला दिसतो तो कोणत्या व्यापारासंबंधानें सांगितला आहे" अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३९ कारण, ज्ञान हें कोणालाही करून घेतां येत नाहीं. म्हणजे 'ज्ञान करून घेणें' ही गोष्ट कोणाच्याही स्वाधीन नाहीं. तेव्हां ज्ञान करून घेण्याविषयीचा विधि सांगतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

४० यावरून 'ज्ञान हें करून घेतां येत नाहीं' असें सिद्ध होतें. कारण, जर तें मनुष्याला करून घेतां आलें असतें, तर तें ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला तें नियमानें झालेंच असतें.

४१ जर विषय स्थूल असेल तर त्याचें ज्ञान होईल, सूक्ष्म असेल तर होणार नाहीं.

साधनाच्या योग्यतेप्रमाणे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होते. शिर्षोय, इतर प्रमाणावरून जी वस्तु एका रूपाने प्रसिद्ध आहे असे समजते, त्याच वस्तूचे नियोगावरून भिन्न रूपाने ज्ञान होते असेही म्हणणे संभवत नाही. आता, ' ज्याअर्थी मला नियोग आहे त्याअर्थी मला त्या वस्तूचे भिन्नरूपाने ज्ञान होतेंच ' (असे जर तू म्हणशील, तर त्यावर आमचे उत्तर— नियोगावरून जे त्या वस्तूचे भिन्न रूपाने ज्ञान होते असे तू म्हणतोस) ते मुळी ज्ञानच नव्हे, तर ती एक प्रकारची मानसिक क्रिया आहे. आता, जर ते उलट रूपाने होणारे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होईल, तर मग ती केवळ भ्रातिच होईल. आता, ज्ञान हे प्रमाणापेक्षा उत्पन्न होते व ते विषयाला अनुसरून असते, म्हणून, श्रुतीचे जरी शेंकडे नियोग असले तरी ते त्या ज्ञानाला उत्पन्न करू शकत नाहीत-तसेच,

४२ ज्ञानाची साधनें जी इद्रिये वगैरे तीं चांगलीं शाबूत असतील तर ज्ञान होईल, नाही तर होणार नाही

४३ ते-हा तेथे ज्ञान उत्पन्न होण्याला स्वतंत्र विधीची जरूर नाही. तात्पर्य, ब्रह्मवाक्यानी ' एक ब्रह्म आहे ' एवढीच गोष्ट फक्त सांगितली आहे, ' तिच ज्ञान करून घ्यावे ' असा विधि सांगितला नाही. कारण, तो सांगण्याची जरूरच नाही, व सांगता येतही नाही

४४ आता, ' जरी ज्ञान उत्पन्न होण्याला विधीची जरूर नाही, तरी ज्ञान उत्पन्न झाल्यानंतर त्याच वस्तूचे दुसऱ्या रूपाने ज्ञान घ्यावे यासाठी विधीची जरूर लागू ' अशी जी शका येते तिचे हे उत्तर आहे.

४५ उदाहरणः— शिंपेचे ' ही शिंप आहे ' अशा रीतीने खरे प्राथम्य ज्ञान झाल्यानंतर त्या ठिकाणी ' हे रूप समजावे ' असे जरी हजारां विधी सांगितले, तरी त्यावरून तेथे ' हे रूप आहे ' अस ज्ञान होत नाही.

४६ जरी ' ही शिंप आहे ' असे पूर्वी खरे ज्ञान एखाद्याला झाले असले, तरी ' हे रूप समजावे ' असा विधि कोणी सांगितला असता ते-हापासून तो त्या शिंपेलाच ' हे रूप आहे ' असे म्हणू लागतो. ते हा ' एका रूपाने प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचे विधीवरून भिन्न रूपाने ज्ञान होत ' असे सिद्ध होते असा शकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४७ जरी ' हे रूप समजावे ' या विधीवरून तो त्या शिंपेला रूप म्हणू लागतो, तरी त्यावरून तेथे त्याला रूपाने ज्ञान होते असे सिद्ध होत नाही. कारण, तो शिंपेला रूप समजत नाही. आतां रूप म्हणण्याचे कारण फक्त इतकेंच की ज्याअर्थी ही शिंप असूनही ' हे रूप समजावे ' असा विधि हा सांगतो, त्याअर्थी हा विधि सांगणाऱ्याने शिंपेलाच ' रूप ' असे नाव दिले आहे अथ समजून ' शिंपेलाच रूप म्हणा ' असा तो विचार करतो. आता, हा विचार करणे हा जो मनाचा व्यापार तीच येथे ' मानसिक क्रिया ' होय. तात्पर्य— कितीही विधी असले, तरी एका रूपाने प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचे भिन्न रूपाने कधीही ज्ञान होत नाही हे सिद्ध झाले.

४८ जर सांगितल्याप्रमाणे विचार न करता जर तो त्या विधीवरून त्या शिंपेला रूप समजूनच तिला ' रूप ' म्हणू लागेल, तर वास्तविक ती शिंप असताना त्या विधीवरून तो त्या शिंपेला ' हे रूप आहे ' असे समजत असल्यामुळे त्याला ती केवळ भ्रातिच झाली अथ म्हटले पाहिजे.

४९ प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणापासून म्हणजे इद्रिये वगैरे जी ज्ञानाची साधनें त्यापासून.

श्रुतीचे जरी शेंकडों निषेध असले तरी ते त्या ज्ञानाचें निवारण करूं शकत नाहीत. कारण, तें ज्ञान पुरुषावर अवलंबून नाही, तर वस्तूवर अवलंबून आहे. तेव्हां या कारणावरूनही (ब्रह्मज्ञानाविषयी श्रुतीचा) नियोग असू शकत नाही असें सिद्ध होतें.

शिवाय, दुसरी गोष्ट अशी की जर 'वेदाचें नियोगाविषयी तात्पर्य आहे' असें मानलें, तर नियोग दाखवूनच त्या वेदाचें कर्तव्य संपत असल्यामुळे 'नियोगाला अयोग्य असें जें ब्रह्म तें जीवाचें स्वरूप आहे' हा जो सिद्धांत आहे तो अप्रमाणच होईल. आतां, 'नियोगाला अयोग्य जें ब्रह्म तें जीवाचें स्वरूप आहे असें वेदच सांगतो आणि या गोष्टीचें ज्ञान करून घेण्याविषयी पुरुषाला नियोगही तोच वेद करतो' असें जर मानलें, तर 'ब्रह्मशास्त्र हें एक असून त्याचीं दोन तात्पर्ये आहेत आणि तीं पुन्हां परस्परेविरुद्ध अशी आहेत' असें मानावें लागेल. शिवाय, 'वेदाचें नियोगाविषयी तात्पर्य आहे' असें मानलें तर दुसरे अनेक अपारिहार्य दोष प्राप्त होतात. उदा०— 'सांगितलेल्याचा स्मरण', आणि 'न सांगितलेल्याची कल्पना', तसेंच, 'कर्मफलाप्रमाणें मोक्ष हा देखील अदृष्टाचेंच फल होणें', तसेंच, 'मोक्ष हा अनित्य होणें'

५० जी गोष्ट पुढावर अवलंबून असते, म्हणजे जी गोष्ट करणें किंवा न करणें हें पुढाच्या स्वाधीन असतें, त्या गोष्टीविषयी विधि सभवतो. तेव्हा ज्ञान करून घेणें किंवा ज्ञान करून न घेणें हें पुरुषाच्या स्वाधीन नसल्यामुळे त्याविषयी विधि सभवत नाही.

५१ ब्रह्मवाक्याचें जर विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य असेल, तर त्या ब्रह्मवाक्याचा विधि सांगण्याचेंच उपयोग होत असल्यामुळे जीव-ब्रह्माचें ऐक्य सांगण्याविषयी त्या ब्रह्मवाक्याचें तात्पर्य आहे असे म्हणता येत नाही. म्हणून 'जीव-ब्रह्मस्वरूपी आहे' हा सिद्धांत निर्मूल आहे असा दोष येईल.

५२ जर ब्रह्मवाक्याचे कोणताही एखादा विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे, तर अर्थातच त्या ब्रह्मवाक्यावरून 'जीव हा विधीला योग्य आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते. तेव्हा या गोष्टीची 'विधीला अयोग्य जें ब्रह्म तेंच जीवाचे स्वरूप आहे' हे जें ब्रह्मवाक्यानीं सांगितलें आहे तें विरुद्ध होतें. कारण, विधीला योग्य जो जीव तो विधीला अयोग्य असें जें ब्रह्म तत्त्वरूपी कसा होईल ? तात्पर्य— 'जीव ब्रह्मस्वरूप आहे' हा सिद्धांत अप्रमाण आहे असें मानावें लागेल.

५३ ब्रह्मवाक्यामध्ये सांगितलेलें जे जीवब्रह्मैक्य त्याचा त्याग. कारण, मागच्या टीपेत सांगितल्याप्रमाणें विधि मानणाऱ्याला ब्रह्मवाक्याचे जीवब्रह्माचें ऐक्य सांगण्याविषयी तात्पर्य मानता येत नाही. म्हणून त्याला जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचा त्याग करवा लागतो.

५४ 'हे जीवा ! तें (ब्रह्म) तूं आहेस' इत्यादि ब्रह्मवाक्यामध्ये न सांगितलेला जो विधि त्याची कल्पना.

५५ ब्रह्मवाक्यामध्ये विधि सांगितला आहे असे जर मानलें, तर तो विधि त्या व्यापाराच्या संदर्भाचें सांगितला आहे तो व्यापार केला, म्हणजे त्या व्यापारापासून मोक्षरूपी फल प्राप्त होतें असें मानावें लागेल; म्हणजे त्या व्यापारापासून अदृष्ट म्हणजे पुण्य उत्पन्न होतें आणि त्या अदृष्टापासून मरणानंतर मोक्ष प्राप्त होतो असें मानावें लागेल. ज्याप्रमाणें यज्ञ वगैरे कर्मापासून अदृष्ट म्हणजे पुण्य

इत्यादि. तेव्हा, यावरून 'ब्रह्मवाक्याचें ज्ञानाविपर्यय तात्पर्य आहे, नियोगाविपर्यय नाही' असें सिद्ध होतें; आणि म्हणूनच 'त्या वाक्यापासून एकच नियोग प्रतीत होत असल्यामुळे त्याची एकवाक्यता आहे' असें जें वर म्हटलें आहे तें बरोबर नाही असें आम्ही म्हणतो.

शिवाय, 'ब्रह्मवाक्यामध्ये नियोग सांगितला आहे' असें जरी मानलें तरी 'ज्यामध्ये प्रपंचरहित ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे आणि ज्यामध्ये प्रपंचयुक्त ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे अशा दोन्ही प्रकारच्या वाक्यामध्ये एकच नियोग सांगितला आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत नाही. कारण, 'शब्दभेद' चौगैरे प्रमाणावरून 'भिन्न नियोग सांगितले आहेत' असें निश्चित होत असता 'सर्वत्र एकच नियोग सांगितला आहे', असें मानणें शक्य नाही. आता, 'प्रयाजदर्शपूर्णमासवाक्यामध्ये अधिकाररूप अंश एक असल्यामुळे एकच नियोग सांगितला आहे' असें मानणें बरोबर आहे. परंतु येथें सगुण ब्रह्मावदलच्या आणि निर्गुण ब्रह्मावदलच्या विधिवाक्यामध्ये 'नियोग एक आहे' असें मानण्याला अधिकाररूप अंश एक नाही. कारण, 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि गुण प्रपंचाचा नाश करण्याला उपयोगी पडत नाहीत. तसेंच, प्रपंचाचा नाश देखील 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि गुणाना उपयोगी पडत नाही. कारण, ते (गुण आणि नाश) हे परस्परविरुद्ध

उत्पन्न होतें आणि त्या अद्वयामुळे स्वर्गरूपी फल प्राप्त होतें त्याप्रमाणेंच हें होय. अशा रीतीनें मोक्ष हें अद्वयचें फल होतें तसेंच, या मतीं मोक्ष हा अनित्य होतो. कारण, मोक्ष हा त्या व्यापारापासून नवीन उत्पन्न होतो, आणि जो उत्पन्न होतो तो अनित्य असतो असा नियम आहे.

५६ ब्रह्मवाक्यामध्ये 'आत्मा पहावा' इत्यादि शब्द आहेत, व तेथे निर्गुण ब्रह्माचें प्रकरण सुरू आहे, व त्या ठिकाणी मुक्ति हें फल आहे. आणि इतर वाक्यामध्ये 'उपासना करावी' इत्यादि शब्द आहेत, व तेथे सगुण ब्रह्माचें प्रकरण सुरू आहे, व त्या ठिकाणी अमृतदय (संसारवैभव) हें फल आहे. तेव्हा भिन्न भिन्न शब्द योग्यवरून विधीही भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

५७ 'प्रयाज' हें दर्शपूर्णमासाचें अंगभूत असें एक विशेष प्रकारचे कर्म आहे. तेहा प्रयाज आणि दर्शपूर्णमास या दोन्ही कर्मांचा अधिकार एकाचच असल्यामुळे 'अधिकाररूप अंश एक आहे' असें सिद्ध होतें. यावरून प्रयाजवाक्य आणि दर्शपूर्णमासवाक्य या दोन्ही वाक्यामध्ये सांगितलेला विधि एकच आहे असें मानता येतें.

५८ कारण निर्गुण ब्रह्म जाणण आणि सगुण ब्रह्माची उपासना करणें या दोन्ही गोष्टींचा अधिकार एका मनुष्याला कधीही संभवत नाही.

५९ सगुण ब्रह्माची उपासना सागुणान्या वाक्यामध्ये सांगितलेले जे 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि आत्म्याचे गुण, ते निर्गुण ब्रह्म जाणण्याला प्रपंचाचा नाश करण्याकरिता उपयोगी पडत नाहीत. जर ते उपयोगी पडले असते, तर मात्र निर्गुण ब्रह्म जाणण्यालाच सगुण ब्रह्माची उपासना करण्याचा अधिकार आहे असे म्हणतां शक्य असतें.

आहेत. तसेंच, 'सर्वे प्रपंचाचा नाश' आणि 'प्रपंचाच्या एका भागाची जख्ख' या दोन्ही (धर्मा-) चा एकाच धर्माच्या ठिकाणी समावेश करणे बरोबर नाही. तेव्हां 'ब्रह्माला आकार आहे' असे सांगणाऱ्या आणि 'ब्रह्माला आकार नाही' असे सांगणाऱ्या, या दोन प्रकारच्या श्रुतींमध्ये जो भेद आम्हीं दाखविला आहे तोच बरोबर आहे असे सिद्ध झाले. (२१)

[आतां येथून सहाऱ्या अधिकरणाचा आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये वाविसाव्या सूत्रापासून तिसाव्या सूत्रपर्यंत नऊ सूत्रे आहेत. सारंगशः— (सू. २२) ' पृथ्वी, जल, आणि तेज, हा मूर्तवर्ग आहे. आणि वायु व आकाश हा अमूर्तवर्ग आहे. ' असे बृहदारण्यकामध्ये ह्या पंचमहाभूतात्मक सर्वे प्रपंचाचे दोन वर्ग करून ' ही ब्रह्माची दोन रूपे आहेत ' असे सांगितले आहे. आणि पुढे ' आतां वास्तव असे नाही असे नाही ' असे म्हटले आहे. येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, ह्यांपैकी एक निषेध ब्रह्माचा आहे, आणि दुसरा त्याच्या रूपांचा म्हणजे प्रपंचाचा आहे. आतां कदाचित् हे दोन निषेध मिळून एकच निषेध मानावयाचा असेल तर तो ब्रह्माचाच मानला पाहिजे, — कारण, ब्रह्म हे वाणी आणि मन यांना गोचर नसल्यामुळे निषेधाला योग्य आहे. यावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की, ब्रह्म आणि प्रपंच या दोघांचाही निषेध मानला तर शून्यवाद प्राप्त होईल. तसेंच नुसत्या ब्रह्माचा निषेध मानला तर ' ब्रह्म सांगू काय ? ' हा उपक्रम विरुद्ध होईल. शिवाय श्रुतीमध्ये ब्रह्माचा निषेध मानणाऱ्यांची निंदा केली आहे. आतां, ब्रह्म हे विषयांमध्ये अंतर्भूत होत नसल्यामुळे ते वाणी आणि मन यांना गोचर होत नाही. तेव्हां यावरून ' ब्रह्म हे असतच आहे ' असे मात्र समजू नये. तत्सत्य, ' श्रुतीमधील एक निषेध मूर्त रूपाचा आणि दुसरा अमूर्त रूपाचा ' असेच मानले पाहिजे. किंवा ' एक निषेध भूतांचा, आणि दुसरा वाचनाचा ' असे मानवे. अथवा ब्रह्माहून इतर अशा सर्व प्रपंचाचा निषेध होण्याकरितां श्रुतीमध्ये ' असे नाही, असे नाही ' ही द्विकृती केली आहे. शिवाय, या निषेधाच्या पुढेच श्रुतीने ब्रह्माच्या अस्तित्वाचे प्रतिपादन केले आहे. एकंदरीत ' ब्रह्माचा निषेध मानता येत नाही ' असे सिद्ध झाले. (सू. २३) आतां, ब्रह्माचे जे इंद्रियांच्या योगाने ज्ञान होत नाही, त्याचे कारण असे आहे की, ब्रह्म हे सर्व हृदय वस्तूंचे सांख्यभूत आहे. श्रुतिस्मृतीमध्ये ' असेच सांगितले आहे. (सू. २४) शिवाय, ' योगी बगैरे लोक ध्यान करीत बसले असता तेथे त्यांना परमात्मा प्रत्यक्ष होतो ' असे श्रुतिस्मृतीवरून समजते. (सू. २५) आतां, यावरून ' परमात्मा निराळा आणि त्याचे ध्यान करणारे जीव निराळे ' असे मात्र समजू नये. कारण, उपाप्रमाणे प्रकाश बगैरेचा अंगुली बगैरे उपाधीमुळे भेद भासतो, त्याप्रमाणेच एका परमात्म्याचा शरीर बगैरे उपाधीमुळे अनेक

६० ' आत्मा हा प्रकाशस्वरूपी नाही, अंधकाररूपी नाही ' अशा रीतीने निर्गुण ब्रह्माचे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीमध्ये सांगितलेला सर्व प्रपंचाचा नाश.

६१ सगुण ब्रह्माची उपासना सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये जे ' आत्मा हा प्रकाशस्वरूपी आहे ' असे सांगितले आहे त्या एका भागाची.

६२ आत्मरूपी एकाच धर्माच्या.

६३ तेव्हां यावरून ' प्रकाशस्वरूपी असणे ' आणि ' प्रपंचाचा नाश करणे ' या दोन गोष्टी परस्पररुद्धाच्या उपयोगी पडत नाहीत असे सिद्ध झाले.

आता, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'रूपे आणि ब्रह्म' या दोहोंचाही श्रुति निषेध करते असें मी समजतों. कारण, तीं दोन्ही या ठिकाणीं सारखीच प्रकृत आहेत. शिवाय, 'नाहीं' हा शब्द दोनदा घातल्यावरून 'येथें दोन निषेध आहेत' असें समजतें. त्यापैकी एक ('नाहीं' हा शब्द) ब्रह्माच्या प्रपचयुक्त रूपाचा निषेध करतो, व दुसरा, रूपयुक्त ब्रह्माचा निषेध करतो असें मी मानतों. किंवा 'फक्त रूपयुक्त ब्रह्माचाच येथें निषेध केला आहे' असें मलां समजतां येईल. कारण, तें ब्रह्म वाणी आणि मन यांना गोचर नसल्यामुळे त्याचें अस्तित्व असंभाव्य आहे, व त्यामुळे तें निषेध करण्यास योग्य आहे. परंतु हा रूप-प्रपंच प्रत्यक्षादि प्रमाणाना गोचर असल्यामुळे तो निषेध करण्याला योग्य नाही, (या मती 'नाहीं' या शब्दाची) पुनरुक्ति आदरार्थ आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— (रूपे आणि रूपयुक्त ब्रह्म या) दोहोचाही श्रुति निषेध करते ' असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, तसें म्हटले असता शून्यवाद प्राप्त होईल. एखाद्या खऱ्या वस्तूच्या आधारावर आपण एखाद्या खोट्या वस्तूचा निषेध करतो. उदा०— रज्जु बगैरे (खऱ्या वस्तूच्या आधारा-) वर आपण सर्प बगैरे खोट्या वस्तूचा निषेध करतो. आता, जर एखाद्या वस्तूचें अस्तित्व शिळक राहिल, तरच हें जुळेल. परंतु जर सर्व वस्तूचाच निषेध केला, तर मग कोणती वस्तु शिळक राहिल ? आणि जर कोणतीच वस्तु शिळक राहिली नाही, तर मग एखाद्या वस्तूचा जो आपण निषेध करूं इच्छितों तो अशक्य होतो; म्हणून तीच वस्तु खरी होते, व त्यामुळे निषेध करता येत नाही. तसेंच, 'ब्रह्माचाच श्रुति निषेध करते' असेंही म्हणता येत नाही.

७ संभवत नाही.

८ ब्रह्माचा जो दोन रूपे म्हणजे मूल आणि अमूर्त अशीं पंचमहाभूतें तद्गुपी प्रपंच.

९ आता, " हा निषेध फक्त ब्रह्माचाच आहे, त्याच्या रूपाचा नाही, असें मत घेतलें अगता, दोन निषेध नसल्यामुळे श्रुतीमध्यें जे दोन 'नाहीं' शब्द घातले आहेत ते व्यर्थ होतील " अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१० 'असें नाही' यातील 'असें' या शब्दाचा 'पूर्वी सांगितलेलें ब्रह्म' हा अर्थ आहे. तेव्हा, 'असें नाही, असें नाही' याचा 'ब्रह्म नाही, ब्रह्म नाही' असा अर्थ होतो. आता, एकाच ब्रह्माचा 'ब्रह्म नाही, ब्रह्म नाही' असा दोन वेळा निषेध सांगण्याचें कारण इतकेंच कीं ब्रह्माच्या निषेधाविषयी लोकांच्या मनामध्ये आदर उत्पन्न होऊन 'ब्रह्म नाही' ही गोष्ट लोकांनी मान्य करावी.

११ जोपर्यंत सारी वस्तु कोणती हें समजत नाही, तोपर्यंत स्रोत्या वस्तूचें अस्तित्व कोणीही नाकबूल करीत नाही. यावरून सारी वस्तु ही स्रोत्या वस्तूचा अपवाद आहे असें ठरतें. आता, जर एकाही वस्तु शिळक न राहिल, तर अपवाद नसल्यामुळे स्रोत्या वस्तूचें अस्तित्व कबूल करावें लागेल. तेव्हा अर्थातच त्या स्रोत्या वस्तूचा निषेध करता येणार नाही. कारण, स्रोत्या वस्तूचा जो स्रोतपणा आहे तो सऱ्या वस्तूमुळेच आहे. पण जर काहीच सारें नसेल, तर स्रोत म्हणता येणार नाही.

कारण, तसें म्हटलें असतां 'मी तुला ब्रह्म सांगूं काय' (वृ. २।१।१) इत्यादि जो येथें श्रुतीचा उपक्रम आहे त्याला विरोध येईल. शिवाय, 'जो ब्रह्म असतु आहे असें जाणतो तो (स्वतः) असतच होतो' (तै. २।६।१) इत्यादि श्रुतीमध्ये जी निंदा (सांगितली) आहे तिचा विरोध येईल. शिवाय, "तो 'आहे' या रूपांतच जाणण्यास योग्य आहे" (क. ६।१३) इत्यादि श्रुतीमध्ये जें अवधारण दाखविलें आहे त्याला विरोध येईल. शिवाय, सर्व वेदान्तवाक्यांना बाध येऊं लागेल. आतां, 'ब्रह्म हें वाणी आणि मन यांना अगोचर आहे' असें जें सांगितलें आहे, तें देखील 'ब्रह्म अस्तित्वांत नाही' अशा अभिप्रायांत सांगितलें नाही; कारण, 'ब्रह्मवेत्ता हा पर- (ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होतो' (तै. २।१।१); 'ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें आहे' (तै. २।१।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये वेदान्तशास्त्रांत एवढा मोठा खटाटोप करून, ब्रह्माच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करून, पुनः त्या ब्रह्माच्याच नास्तित्वाचें त्यानें प्रतिपादन करावें हें बरोबर नाही. कारण, 'चिखल (अंगावर बसवूं देऊन मग तो) धुवून टाकण्यापेक्षां तो बसवूं न देणेच बरें' अशी लौकिकात म्हण आहे; तर 'उपासून मनासहवर्तमान वाणी (त्याप्रत) प्राप्त न होता निवृत्त होते' (तै. २।४।१) या वाक्यांमध्ये ब्रह्माचें अस्तित्वाच सांगितलें आहे असें समजावें. यां श्रुतीचें तात्पर्य असें समजावें:—'वाणी आणि मन यांच्या पलीकडे असणारे, (बाह्य) विषयामध्ये अंतर्भूत न होणारे, प्रत्यगात्मरूप असणारे, आणि निव्य शुद्ध शुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचें, ब्रह्म आहे.' तेव्हा यावरून 'प्रकृत श्रुति ही ब्रह्माच्या रूपप्रपंचाचा निषेध करते, पण ब्रह्म तेवढें शिष्टुक ठेविते' असें मानलें पाहिजे.

हीच गोष्ट प्रकृत सूत्रामध्ये सांगितली आहे, (म्हणजे प्रकृत सूत्रामध्ये असें सांगितलें आहे 'जीं जीं जीं नक्ताजीं मूर्त आणि अमूर्त तत्वांजीं स्पर्शित रूपें मूर्त आहेत, त्याचा प्रकृत श्रुति निषेध करिते. कारण, तींच रूपें प्रकृत आहेत, आणि त्याचेंच आधिदैविक आणि आध्यात्मिक रीतीनें मागील भागामध्ये सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे, आणि त्या रूपापासून उत्पन्न झालेलें जें तिसरें वासनामयरूप

१२ निश्चय.

१३ कारण, सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये 'ब्रह्म सत्य आहे' असें प्रतिपादन केलें आहे.

१४ मागील टीप २ पहा.

१५ आता, "त्या अमूर्तरूपाच्या वर्णनामध्येच सूर्यमंडलातील पुष्पाचें वर्णन केले आहे. त्या 'पुष्प' या शब्दाने परमात्मा प्रेतायेत असल्यामुळे परमात्माही येथे प्रकृत आहे. तेव्हा त्याचाही निषेध करता येईल" अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१६ मूर्त व अमूर्त अशा दोन प्रकारच्या रूपापासून.

शा. भा. ६०

आणि जें, अमूर्त रसाचें सार अशा 'पुरुष' शब्दानें निर्दिष्ट केलेल्या लिंगात्म्याच्या ठिकाणीं राहते, तेंच श्रुतीनें 'हळदीचा रंग' च्याचें दृष्टांत देऊन दाखविलें आहे. कारण, अमूर्त महाभूतांचा सारभूत जो पुरुष त्याचा, डोळ्यांनीं पाहण्याला योग्य अशा रूपाशीं, संबंध असू शकत नाही. त्या ह्या ब्रह्माच्या प्रपंचयुक्त रूपांचाच, संनिहित वस्तूंना दाखविणारा जो 'असा' शब्द त्यानें परामर्श करून, त्याचा 'नाही' या निषेधार्थक क्रियापदाशीं संबंध जोडला आहे असें समजतें. आतां, ब्रह्माचा जो मागील भागामध्ये निर्देश केला आहे, तो त्या ब्रह्माच्या पट्टी विभक्ति लाविली असल्यामुळे अप्रधान रूपांनें केला आहे, प्रधानरूपांनें केला नाही. शिवाय, त्याच्या त्या दोन रूपांचें

१७ तेव्हां, 'ज्याअर्थी त्या सूर्यमंडलांतील पुरुषाला वासनामय रूप सांगितलें आहे, त्याअर्थी त्या 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा घेता येत नाही. कारण, परमात्म्याला वासना नाहीत.

१८ आता, जर तें रूप वासनामयच आहे असें ठरलें, तर मात्र तें परमात्म्याला संभवत नसल्यामुळे 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा घेता येणार नाही. परंतु तें रूप वासनामयच आहे असें म्हणता येत नाही. कारण, लोकामध्ये दृष्टोपत्तीस येणारें जें हळदीचा रंग च्याचेंसारखे तांबडें, पांढरें च्याचें रूप तेंही तें असू शकेल. आणि, ज्याप्रमाणें 'पंचमहाभूतें' हें परमात्म्याचें रूप पूर्वी सांगितलें आहे, त्याप्रमाणेंच 'त्या पंचमहाभूतांचे रंग' हें एक आणखी दुसरें रूप परमात्म्याचेंच सांगितलें आहे असें म्हणता येत असल्यामुळे 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा घेता येतो असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

१९ त्या पुरुषाला 'अमूर्ताचा सार' असें म्हटलें आहे. आतां, जो 'अमूर्ताचा' म्हणजे डोळ्यांनीं न दिसणाऱ्या वस्तूचा सार त्या पुरुषाला डोळ्यांनीं दिसणारें रूप आहे असें म्हणता येत नाही. तेव्हां अर्थातच तें रूप वासनामयच घेतलें पाहिजे. आणि म्हणूनच तो पुरुषही लिंगात्म्याच घेतला पाहिजे.

२० मूर्त आणि अमूर्त अशा दोन प्रकारच्या रूपांचाच.

२१ आतां, 'पुरुष' या शब्दानें जरी परमात्मा घेता येत नाही, तरी 'ब्रह्माचीं मूर्त आणि अमूर्त अशीं दोन रूपें आहेत' अशा रीतीनें परमात्म्याचाही निर्देश पूर्वी केला आहे. तेव्हां 'असे नाही' या निषेधवाक्यामधील 'असे' या शब्दानें परमात्मा घेता येईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

२२ विशेषणरूपांनें. 'राजाचा चाकर' या प्रयोगांत 'राजाचा' हा शब्द 'चाकर' या शब्दानें विशेषण आहे, 'व चाकर हा शब्द विशेष्य आहे, असें संस्कृत वैयाकरण लोक मानतात. आतां, वाक्यामध्ये विशेषण हें अप्रधान असेल व विशेष्य हें प्रधान असेल.

२३ ज्याप्रमाणें 'हा राजाचा चाकर आहे असें नाही' असें म्हटलें असतां तेथें 'असें' या शब्दानें 'राजाचा चाकर आहे' या पूर्ववाक्यातील प्रधान जो चाकर त्याचाच परामर्श होतो, अप्रधान जो राजा त्याचा परामर्श होत नाही; म्हणून 'चाकर नाही' असाच त्या वाक्याचा अर्थ होतो, 'राजा नाही' असा त्या वाक्याचा अर्थ होत नाही; त्याप्रमाणेंच येथेही 'असे नाही' या श्रुतीमधील 'असे' या शब्दानें पूर्ववाक्यातील प्रधान जो रूप त्याचाच परामर्श होईल, अप्रधान अशा ब्रह्माचा होणार नाही. म्हणून हा निषेध रूपाचाच आहे, ब्रह्माचा नाही असें सिद्ध होतें.

सविस्तर रीतीने प्रतिपादन केल्यानंतर, ज्याची तीं रूपे आहेत त्याचे स्वरूप काय ? अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. म्हणून श्रुति असा उपक्रम करते:—“आतां, यास्तव ‘असे नाही, असे नाही’ (असा निषेधमुखाने ब्रह्माचा) निर्देश आहे” (वृ. २।३।६). या श्रुतीमध्ये (ब्रह्माच्या) कल्पित रूपांचा निषेध करून ब्रह्माचे स्वरूप सांगितले आहे असा आम्ही निश्चय करतो. कारण, ‘असे नाही, असे नाही’ या शब्दांनी ब्रह्माच्या ठिकाणी कल्पिलेल्या सर्व कार्यांचा निषेध केला आहे. आतां, कार्यांना अ. २ पा. १ सू. १४, यात सांगितल्याप्रमाणे वास्तविक अस्तित्व नसल्यामुळे त्याचा जो ‘असे नाही, असे नाही’ या शब्दांनी निषेध केला आहे, तो बरोबरच आहे. परंतु, ब्रह्म हे सर्व कल्पनांना आधारभूत असल्यामुळे, त्याचा तसेही निषेध करता येत नाही.

आता, ‘शास्त्राने आपणच (प्रथम) ब्रह्माचीं दोन रूपे दाखवून मग आपणच त्याचा निषेध कसा केला ? कारण, चिखल अंगावर घेऊन मग तो धुवून टाकण्यापेक्षा तो अंगावर न घेणेच बरे’ अशी तर्का येथे घेऊ नये. कारण, या शास्त्राने ब्रह्माच्या दोन रूपांचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरिता त्या रूपांचा निर्देश केला नाही, तर जी ही ब्रह्माच्या ठिकाणी कल्पिलेलीं दोन रूपे लोकप्रसिद्ध आहेत त्याचा निषेध करण्याकरिता व त्या (निषेधा-) च्या योगाने ब्रह्माचे शुद्ध स्वरूप सिद्ध करण्याकरिताच शास्त्राने त्या रूपांचा परामर्श केला आहे. तेव्हा, आमच्यावर काही दोष येत नाही. आता, ‘नाहीं नाही’ ही जी दोन निषेधार्थक क्रियापदे आहेत तीं अनुक्रमे ब्रह्माच्या मूर्त आणि अमूर्त अशा दोन्ही रूपांचा निषेध करतात; किंवा पहिले ‘नाहीं’ हे क्रियापद महाभूतांच्या समूहाचा निषेध करते; व दुसरे वासनांच्या समूहाचा निषेध करते; किंवा ‘नाहीं, नाही’ ही ‘वीप्सा’ या अर्था द्विरुक्ति होय. व या पक्षी श्रुतीचा अर्थ असा:—‘ज्याची

२४ जसा कार्यांचा निषेध करता येतो तसा.

२५ आता, जर हा निषेध ब्रह्माचा नसून त्याच्या फक्त रूपांचाच असेल, तर श्रुतीमध्ये ‘अस नाही, अस नाही’ अशी जी ‘अस नाही’ या शब्दाची द्विरुक्ति केली आहे ती व्यर्थ होईल अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर आहे.

२६ तात्पर्य—‘असे नाही’ हे शब्द दोन ठिकाणी मित्र मित्र अर्थाचे असल्यामुळे ‘असे नाही’ या शब्दाची द्विरुक्ति व्यर्थ होत नाही असे समजावे.

२७ वाक्यामध्ये सांगितलेल्या गोष्टींचा त्या वाक्यातील एखाद्या शब्दाने दाखविलेल्या सर्व व्यक्तींशी जो संबंध होतो त्याला ‘वीप्सा’ असे म्हणतात. आता हा संबंध दाखविण्याकरिता त्या शब्दाची द्विरुक्ति केली असते, म्हणजे तो शब्द दोनदा पावलेला असतो. उदा०—‘हा मनुष्य घरोघर जातो’ या वाक्यामध्ये ‘जाण’ या क्रियाचा ‘घर’ या शब्दाने दाखविलेल्या सर्व व्यक्तींशी म्हणजे सर्व घराशी संबंध होतो म्हणून, ‘घर हा शब्द दोनदा पावला आहे. त्याप्रमाणेच येथेही ‘असे नाही, अस नाही’ या वाक्यात सांगितलेल्या निषेधाचा त्या वाक्यातील ‘अस’ या

ज्याची म्हणून कल्पना करितां येते तें सर्व ब्रह्म नाही'. (या तीन पक्षांपैकीं शेवटलाच पक्ष बरा आहे.) कारण, परिमित वस्तूंचा निषेध केला असतां 'जर ही' वस्तु ब्रह्म नाही, तर दुसरी कोणती वस्तु ब्रह्म आहे ?' अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. परंतु, निषेधाची 'वीप्सा' या अर्थी द्विरुक्ति असली, म्हणजे तिच्या योगानें सर्व विषयांचा निषेध होत असल्यामुळें, ब्रह्म हें विषयरूप नाही आणि तें प्रत्यगात्मरूप आहे असें समजतें; व अशा रीतीनें बरील जिज्ञासा दूर होते. तेव्हां 'प्रकृत श्रुति ही ब्रह्माच्या ठिकाणीं कल्पिलेल्या प्रपंचाचाच निषेध करते, परंतु ब्रह्म शिष्टक ठेवते' असा निर्णय सिद्ध झाला.

असाच निर्णय करण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं, निषेध केल्यानंतर श्रुतिः पुन्हां असें म्हणतेः—' (ब्रह्म तें या-) पलीकडे निराळेंच आहे' (वृ. २।३।६). जर 'मागील निषेधाचें शून्यामध्ये पर्यवसान आहे' असें मानलें, तर 'यापलीकडे निराळेंच आहे', या शब्दांनीं श्रुति कोणाचा निर्देश करील ? श्रुतीचा अक्षरार्थ असाः—'असें नाही, असें नाही' असा (निषेधमुखानें) ब्रह्माचा निर्देश करून श्रुति पुन्हां त्याच 'असें नाही, असें नाही' या निर्देशाचा अर्थ स्पष्ट करते. 'असें नाही, असें नाही' या शब्दांचा अर्थ काय ? (तो अर्थ हाः—) "ह्या ब्रह्माहून व्यतिरिक्त कांहीं नाही, म्हणून 'असें नाही, असें नाही' असें म्हटलें आहे"; पण 'ब्रह्म स्वतःच अस्तित्वांत नाही' अशा अभिप्रायानें कांहीं तसें म्हटलें नाही. हीच गोष्ट पुढील वाक्यांत श्रुति सांगतेः—('ब्रह्म तें या-) पलीकडे निराळेंच आहे, म्हणजे ब्रह्म हें अनिपिद्धच आहे. आतां, या श्रुतीचीं अक्षरे पुढील निराळ्या रीतीनेंही लावितां येतातः—

शब्दानें दाखविलेल्या ज्या जगातील सर्व वस्तू त्याच्याशी संबंध होतो. म्हणून 'असें' हा शब्द दोनदा घातला आहे.

२८ कांहीं नियमित वस्तूंचा.

२९ जिचा निषेध केला आहे तो.

३० ब्रह्म आणि त्याचीं रूपे या दोघांचाही निषेध केला आहे असा अर्थ घेऊन वास्तविक रीतीनें एकही वस्तु अस्तित्वांत नाही असें पूर्वापराच्या मताप्रमाणें मानलें तर.

३१ 'आतां वास्तव असें नाही असा (निषेधमुखानें ब्रह्माचा) निर्देश आहे' ह्या वाक्यापुढें श्रुतीमध्ये 'ह्याहून नाही म्हणून असें नाही, पलीकडे निराळेंच आहे' इतके शब्द आहेत. त्याचे दोन अर्थ होतात. दोन्ही अर्थ घेतांना कांहीं अभ्याद्वत शब्द ध्यावे लागतात. पहिल्या अर्थाच्या वेळीं एकच वाक्य होतें. 'त्यापैकीं पहिल्या अर्थः— "ह्या (ब्रह्मा-) हून (व्यतिरिक्त कांहीं) नाही म्हणून 'असें नाही' (असें म्हटलें आहे. ब्रह्म तें या-) पलीकडे निराळें (च) आहे". दुसरा अर्थः— "ह्या (निर्देशा-) हून पलीकडे निराळ्या (कांहीं निर्देश) नाही म्हणून 'असें नाही' (असें म्हटलें आहे)".

“ ‘असें नाही, असें नाही’ ह्या (निर्देशा-) च्या पलीकडे ” इत्यादि. याचा अर्थ:—
 ‘प्रपंचाचा निषेध एतद्रूप जो ब्रह्माचा निर्देश त्याच्या पलीकडे ब्रह्माचा निराळा निर्देश
 नाही’ . श्रुतीचीं अक्षरे अशा रीतीनें लाबिलीं म्हणजे ‘नंतर श्रुति पुन्हां असें म्हणते’
 हे सूत्रांतील शब्द नांवाला अनुलक्षून आहेत असें समजावें. म्हणजे ‘आतां सत्याचें
 सत्य हें (ब्रह्माचें) नांव होय. प्राण हे खरोखर सत्य आहेत त्यांचें हा (आत्मा) सत्य
 आहे’ (चू. २।३।६) असें श्रुति म्हणते असें समजावें. आतां हें म्हणणें, निषेधाचें
 पर्यवसान ब्रह्मामध्ये आहे असें मानलें, तेंच जुळतें. कारण, जर निषेधाचें पर्यवसान
 शून्यामध्ये आहे असें मानलें, तें ‘सत्याचें सत्य’ असें कोणाला म्हणतां येईल ? तेव्हां
 यावरून ‘प्रकृत श्रुतीनें जो निषेध केला आहे त्याचें ब्रह्मामध्येच पर्यवसान आहे,
 शून्यामध्ये पर्यवसान नाही’ असा आम्ही निश्चय करतो. (२२)

तदव्यक्तमाह हि ॥ २३ ॥

२३ तें (ब्रह्म) अव्यक्त आहे. कारण (श्रुति असेंच)

सांगते. (६)

शंका:— जर ज्या प्रपंचसमूहाचा निषेध केला त्याहून दुसरे निराळें अस जें
 ब्रह्म तें जर अस्तित्वांत आहे, तर मग त्याचें ज्ञान का होत नाही ? उत्तर:—(कारण),
 तें अव्यक्त आहे, म्हणजे तें इंद्रियगोचर नाही. कारण, तें सर्व दृश्य वस्तूचें साक्षिभूत
 आहे. श्रुति देखील असेंच सांगते. उदा०—‘त्याचें डोळ्यांनीं ज्ञान होत नाही, वाणीनें

२२ ब्रह्म हे निर्गुण व निराकार असल्यामुळे ‘तें अमुक प्रकारचें आहे’ असा त्या ब्रह्माचा
 (विधिमुक्तानें) निर्देश करता येत नाही; तर प्रपंचामध्ये जे घट, पट वगैरे अनेक प्रकार दृष्टोत्पत्तीस
 येतात त्या प्रकारचें ब्रह्म नाही असा निषेधमुक्तानेंच फक्त त्या ब्रह्माचा निर्देश करता येतो.

२३ पुढील ‘आता सत्याचें सत्य’ या श्रुतीमध्ये ब्रह्माला ‘सत्याचें सत्य’ असें नांव दिलें
 असल्यावरून मागील श्रुतीमध्ये ब्रह्माचा निषेध केला नाही हें उघड होतें. हीच गोष्ट सूत्रातील
 ‘नंतर श्रुति पुनः असें म्हणते’ या शब्दांनीं दाखविली आहे.

२४ ‘असें नाही’ ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या निषेधाचें, ब्रह्माव्यतिरिक्त सर्व वस्तूंचा निषेध
 करून फक्त ब्रह्म शिष्टक ठेवण्याविषयी तात्पर्य आहे असें मानलें सरच.

२५ ‘असें नाही’ ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या निषेधाचें, ब्रह्मासुद्धा सर्व वस्तूंचा निषेध
 करून ‘शून्य आहे’ म्हणजे ‘काहीच नाही’ असें दाखविण्याविषयी तात्पर्य आहे असें मानलें तर,

१ सर्व जेय वस्तूंचें.

२ जें सर्व जेय वस्तूंचें साक्षिभूत म्हणजे त्या वस्तूंना जाणणारें आहे, तें दुष्टांना कोणाकडूनही
 जाणलें जात नाही. कारण, त्याला दुसरा साक्षी म्हणजे जाणणारा नाही. तेव्हा, अर्थातच तें ब्रह्म
 इंद्रियगोचर नाही असें सिद्ध होतें.

देखील होत नाही, इतर देवींनी (देखील) होत नाही, तपानें किंवा कर्मानें (देखील) होत नाही' (मुं. ३।१।८); "तो हा 'असा नाही, असा नाही' असा (निषेध-मुखानें वर्णिलेला) आत्मा, तो अज्ञेय आहे; कारण, त्याचें ज्ञान होत नाही" (वृ. ३।१।२६); 'जे तें अदृश्य आणि अप्राप्य आहे' (मुं. १।१।६); 'जेव्हां हा या अदृश्य शरीररहित अनिर्वर्च्य आणि आश्रयरहित (ब्रह्माच्या ठिकाणी निर्भय स्थितीप्रत प्राप्त होतो)' (तै. २।७।१). स्मृति देखील असेंच सांगते. उदा०—'हा अव्यक्त आहे, हा अचिंत्य आहे, हा अविकारी आहे असे म्हणतात' (भ. गी. २।२५) इत्यादि. (२३)

अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् ॥ २४ ॥

२४ शिवाय, संराधनेकालीं (योगी लोक अव्यक्त अशा

ब्रह्माला पाहतात असें) प्रत्यक्ष आणि अनुमान

यांवरून (समजतें). (६)

शिवाय, सर्वप्रपंचरहित आणि अव्यक्त अशा या आत्म्याला योगी लोक संराधनकालीं पाहतात. संराधन म्हणजे 'भक्ति आणि ध्यान यांच्या योगानें प्रत्यगात्मा मनांत आणणें वगैरे' कर्माचें अनुष्ठान' होय. (अशा आत्म्याला योगी लोक) संराधनकालीं पाहतात असें कशावरून समजतें? प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून? म्हणजे श्रुती आणि स्मृती यांवरून. उदा० पुढील श्रुती असेंच सांगतात:— ईश्वरानें वाहेर (तोंडें) असणारीं अशीं (इंद्रियरूपीं) छिद्रे पाडलीं. त्यामुळे (मनुष्य) वाहेर पाहतो, आंत पाहत नाही. (परंतु) अमृतत्वाचीं इच्छा करणारा असा एखादा ज्ञानी मनुष्य डोळे झाकून प्रत्यगात्म्याला पाहतो' (क. ३।१); 'ज्ञानाच्या प्रसादामुळे चित्त शुद्ध झाल्यानंतर तो ध्यान करीत त्या निरवयव (आत्म्या-) ला पाहतो' (मुं. ३।१।८)

३ वाणीनें तें बोलता येत नाही.

४ इतर इंद्रियांनीं. येथे 'देव' शब्द 'प्रकाशित करणारे' या अर्थानें इंद्रियांना लावला आहे. कारण, इंद्रियें हीं विषयाना प्रकाशित करीत असतात.

५ अग्निहोत्र वगैरे कर्मांनीं.

६ ज्याचें निर्वचन म्हणजे प्रतिपादन करतां येत नाही अशा.

७ कोणत्याही इंद्रियाला व्यक्त न होणारा म्हणजे न समजणारा.

१ 'संराधन' शब्दाचा अर्थ पुढें भाष्यामध्येच स्पष्ट केला आहे.

२ 'वगैरे' शब्दानें 'जप वरणें,' 'नमस्कार करणें' हीं कर्मे ध्यावीं.

३ मार्गे अ. १ पा. २ सू. २८ टी. ८।९ पहा.

४ म्हणजे शरीराच्या आतील पदार्थ मनुष्याच्या दृष्टीस पडत नाहीत.

५ 'डोळे झाकणें' हें एक ध्यान करण्याचें चिन्ह असल्यामुळे 'ध्यान करून परमात्म्याला पाहतो' असें 'डोळे झाकून' या शब्दावरून सूचित होतें.

इत्यादि. स्मृती देखील असेंच सांगतात. उदा०—‘जे संतुष्ट आहेत व ज्यांनी आपली इंद्रिये आपल्या ताब्यांत ठेविली आहेत असे योगी लोक; ध्यानयुक्त होऊन ज्याला ज्योति या रूपाने पाहतात; त्या योगस्वरूपी (ईश्वराचा) नमस्कार असो ’; ‘योगी लोक त्या सनातन भगवंताला पाहतात’ इत्यादि. (२४)

शंकाः—(संराधनकालीं) एक संराध्य आणि एक संराधक असा संबंध तुम्ही मानीत असल्यामुळे जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असे अर्थात् सिद्ध होते. ही शंका बरोबर नाही असे सूत्रकार उत्तर देतातः—

प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात् ॥ २५ ॥

२५ प्रकाश वगैरेप्रमाणे (त्या दोघांमध्ये) भेद नाही.

प्रकाश— (स्वरूपी आत्मा) कर्मांमुळे (भिन्न होतो). कारण, अनेक वेळां (त्या दोघांमध्ये) अभेद सांगितला आहे. (६)

उपाप्रमाणे प्रकाश, आकाश, सूर्य वगैरे पदार्थ, अंगुलि, कमंडलू, उदक वगैरे उपाधिभूत कर्मांमुळे भिन्न आहेतसे भासतात, परंतु खरोखर ते आपली स्वाभाविक एकरूपता दाखीत नाहीत, त्याप्रमाणे हे जे आत्मे भिन्न भिन्न भासतात, ते उपाधिमुळे भासतात; परंतु स्वतः ते एकरूपच आहेत असे समजते. कारण, वेदान्तवाक्यांमध्ये ‘जीव आणि प्राज्ञ हे एक आहेत’ असे अनेक वेळां सांगितले आहे. (२५)

अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम् ॥ २६ ॥

२६ म्हणून (जीव हा) अनंत (अशा परमात्म्या-)

शी (एरू होतो). कारण, (श्रुतींमध्ये या गोष्टीचे)

चिन्ह आहे. (६)

१ संराधन (म्हणजे सेवा) करण्यास योग्य जो परमात्मा तो ‘संराध्य’ होय.

२ संराधन (म्हणजे सेवा) करणारा जो जीवात्मा तो ‘संराधक’ होय.

३ कारण, सेवा करणारा आणि सेवा करून घेणारा हे दोघे निरनिराळेच असलेले लोकांमध्ये दृष्टोपत्तीस येतात.

४ उपाधिभूत जी ध्यान वगैरे कर्मे त्यामुळे.

५ संराधनकालीं एक म्हणजे जीव संराधक (सेवा करणारा) आणि दुसरा (म्हणजे परमात्मा) संराध्य (सेवा करण्यास योग्य) असा जो भेद भासतो तो केवळ उपाधिभूत जी ध्यान वगैरे कर्मे त्यांमुळेच भासतो. वास्तविक रीतीने संराधक आणि संराध्य हे एरूच आहेत असे या सूत्राचे तात्पर्य आहे.

६ अ. ३ पा. २ सू. १५ भाष्य पहा.

म्हणूनच, म्हणजे अभेद हा स्वाभाविक आहे व भेद उपाधीमुळे उत्पन्न होतो म्हणूनच, जीव हा ज्ञानाच्या योगाने अज्ञानाचा नाश केल्यानंतर अनंत म्हणजे प्राप्त अशा परमात्म्याशी ऐक्य पावतो. कारण, श्रुतीमध्ये या गोष्टीचे चिन्ह आहे. उदा०— 'जो त पद्मस्र जाणतो तो खरोखर ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९); 'ब्रह्मच असून ब्रह्मामध्ये लीन होतो' (बृ. १।४।६ नृसिं. ५) इत्यादि. (२६)

उभयव्यपदेशान्त्वहिकुण्डलवत् ॥ २७ ॥

२७ परंतु दोन्ही (प्रकार—) चा निर्देश असल्यामुळे सर्प

आणि त्याची वेंढोळी यांप्रमाणे (है जाणावे). (६)

त्याच संराध्य-संराधक-भावासंबंधाने आपल्या मताचे समर्थन करण्याकरिता सूत्रकार दुसऱ्या मताचा उपन्यास करतातः— श्रुतीमध्ये काही ठिकाणी जीवात्मा आणि प्राप्त आत्मा यांमध्ये भेद सांगितला आहे. उदा०— 'नंतर तो ध्यान करीत त्या निरवयव (आत्म्या-) ला पाहतो' (मुं. ३।१।८). या वाक्यामध्ये ध्याता आणि ध्येय अशा रूपाने आणि द्रष्टा आणि द्रष्टव्य अशा रूपाने (जीव आणि परमात्मा यांमध्ये भेद सांगितला आहे). तसेच, 'पराहून पर अशा दिव्य पुरुषाप्रत तो जातो' (मुं. ३।२।८) या वाक्यामध्ये जाणारा आणि जाण्याचे स्थान अशा रूपाने (भेद सांगितला आहे). तसेच, 'जो सर्व भूतांचे आंतून नियमन करतो' (बृ. ३।७।१५) या वाक्यामध्ये नियमन करणारा आणि नियमन करून घेणारा अशा रूपाने (भेद सांगितला आहे). परंतु काही ठिकाणी त्यांचाच अभेद सांगितला आहे. उदा०— 'तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७); 'मी ब्रह्म आहे' (बृ. १।४।१०); 'हा तुझा आत्मा सर्वांच्या आंत असणारा आहे' (बृ. ३।४।१); 'हा तुझा अमृत असा आत्मा अंतर्गामी आहे'

१ ज्ञानी मनुष्याचे मरणसमयी इतर मनुष्याप्रमाणे प्राणोत्क्रमण होत नाही; तर जीव हा मूळचा ब्रह्मरूपच असल्यामुळे तो ज्ञानी मनुष्य ज्ञान झाल्याबरोबर मरणापूर्वीच ब्रह्मामध्ये लीन होतो म्हणजे 'आपण ब्रह्मरूपच आहो' या गोष्टीचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतो असे वा श्रुतीचे तात्पर्य आहे.

१ (सू. २७) परमात्मा.

२ श्रुतीमधील 'ध्यान करीत' या शब्दावरून 'ध्याता' म्हणजे ध्यान करणारा जीवात्मा निराळा, आणि 'ध्येय' म्हणजे ध्यान करण्यास योग्य असा परमात्मा निराळा असा भेद सिद्ध होतो. तसेच, 'पाहतो' या शब्दावरून 'द्रष्टा' म्हणजे पाहणारा जीवात्मा निराळा, आणि 'द्रष्टव्य' म्हणजे पाहण्यास योग्य असा परमात्मा निराळा असा भेद सिद्ध होतो.

३ याज्ञवल्क्य ऋषि उपरुत ऋषीला सांगत आहेत की हा जो तुझा आत्मा म्हणजे जीवात्मा तोच 'सर्वांच्या आंत असणारा असा' म्हणजे परमात्मा आहे.

४ 'अंतर्गामी' म्हणून जो कोणी आहे तो तुला माहीत असल्यास सांग 'असें उदात्तक' ऋषीने याज्ञवल्क्याला विचारल्यानंतर याज्ञवल्क्य ऋषि सांगत आहेत की हा जो तुझा (म्हणजे

वृ. ३।७।३). तेव्हा अशा रीतीने दोन्ही प्रकारचा निर्देश असतांना जर अभेदच नेयमाने घेतला तर भेदाचा जो निर्देश केला आहे तो फुगटच होईल. म्हणून दोन्ही प्रकारचा निर्देश दृष्टीस पडत असल्यामुळे सर्प आणि त्याची वेंटोळी यांच्याप्रमाणे हे तत्त्व समजले पाहिजे; (म्हणजे) ज्याप्रमाणे 'सर्प' या नात्याने अभेद आहे, पण वर्तुलाकार, वक्राकार, लंबाकार वगैरे नात्यांनी भेद आहे, त्याप्रमाणे येथेही (सर्माजावे). (२७)

प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् ॥ २८ ॥

२८ किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय याप्रमाणे (हे समजावे). कारण (ते दोन्ही) तेजरूपीच आहेत. (६)

किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय यांच्याप्रमाणे हे समजावे. ज्याप्रमाणे सूर्याचा प्रकाश, आणि त्या (प्रकाश-) चा आश्रय जो सूर्य तो, हे परस्परंपासून अत्यंत भिन्न नाहीत; कारण, ते दोन्ही सारखेच तेजरूपी आहेत, आणि असे असूनही ते भिन्न आहेत असा व्यवहार होतो; त्याप्रमाणे येथेही समजावे. (२८)

पूर्ववद्वा ॥ २९ ॥

२९ किंवा पूर्वी (सांगितल्या-) प्रमाणे (हे समजावे). (६)

तुझा माझा सर्वांचाच) अमृत असा आत्मा आहे तोच 'अंतर्दामी' होय. 'अंतर्दामी' म्हणजे 'पृथ्वी वगैरे सर्व वस्तूंच्या आत राहून त्यांचे नियमन करणारा' म्हणजे 'त्या सर्व वस्तूंना नियमितपणाने वागविणारा'.

५. 'वगैरे' शब्दाने 'फणा काढणे' ध्यावे.

६ तात्पर्य— ज्याप्रमाणे सर्प हा एखादे वेळी वेंटोळें घालून बसतो, एखादे वेळी वाकडा वाकडा चालतो, एखादे वेळी दोरीसारखा सरळ लांब पसरतो, आणि एखादे वेळी आपली फणा वर काढतो अशा त्याच्या अनेक अवस्था आहेत; त्याप्रमाणे परमात्म्याच्या जीवरूपी अनेक अवस्था आहेत. तेव्हा जीव हे परमात्म्यापासून अभिन्न असून भिन्नही आहेत असे सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. २८) आणि या व्यवहारामुळेच त्या सूर्य आणि प्रकाश यांमध्ये भेदही सिद्ध होतो.

२ जीव आणि परमात्मा हे बरी सूर्य आणि त्याचा प्रकाश याप्रमाणे अभिन्न आहेत, तरी पण, त्या सूर्य आणि त्याचा प्रकाश याप्रमाणेच ते परस्परापासून भिन्नही आहेत; म्हणजे ज्याप्रमाणे प्रकाश हा सूर्याचा अवयव आहे, त्याप्रमाणे जीव हा ईश्वराचा अवयव आहे; म्हणून जीव हा परमात्म्यापासून अभिन्न असून भिन्नही आहे असे समजावे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. २९) हे सिद्धांतसूत्र आहे. यातील 'किंवा' हा शब्द 'परंतु' अशा अर्थाचा आहे. या शब्दावरून पूर्वपक्षाचे निराकरण सूचित होतें.

किंवा पूर्वी सूत्र २५ मध्ये जसे सांगितले आहे तसेच येथे समजले पाहिजे. कारण, वेद हा अविद्येमुळे उत्पन्न होतो असे मानले, तरच विद्येच्या योगाने मोक्षप्राप्ति संभवते. परंतु जर आत्मा हा वास्तविक रीतीने वद आहे, आणि तो (सू. २७ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे) अहिकुंडलन्यायाने परमात्म्याची एक अवस्था आहे, किंवा (सू. २८ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे) प्रकाशाश्रयन्यायाने एक अवयव आहे असे मानले तर वास्तविक वंधाचा नाश करता येत नसल्यामुळे मोक्षशास्त्र व्यर्थ होईल. शिवाय, भेद आणि अभेद या दोहोंचाही श्रुति सारख्या रीतीने निर्देश करित नाही. अभेदाचाच 'स्थापन करण्याची वस्तु' या रूपाने श्रुति निर्देश करिते. परंतु दुसरी वस्तु सिद्ध करण्याच्या उद्देशाने पूर्वीपासूनच प्रसिद्ध असलेल्या भेदाचा श्रुति फक्त अनुवाद करिते. तेव्हा, सू. २५ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे जीव हा परमात्म्यापासून भिन्न नाही हाच सिद्धांत होय. (२९)

प्रतिषेधाच्च ॥ ३० ॥

३० आणि निषेध केला आहे म्हणूनही (हाच सिद्धांत होय). (६)

आणखी या कारणास्तवही हाच सिद्धांत होय:— 'याहून दुसरा कोणी ब्रह्म नाही' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि शांख 'परमात्म्याहून अन्य चेतन आहे' या गोष्टीचा निषेध करत. शिवाय, "आता, वास्तव 'असे नाही, असे नाही' असा (निषेधमुखाने ब्रह्माचा) निर्देश आहे" (बृ. २।३।६); आणि 'ज्याला कारण नाही, ज्याला कार्य नाही, ज्याच्या आंत काही नाही, ज्याच्या बाहेर काही नाही' (बृ. २।५।१९) या श्रुतींनीही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा प्रपंचाचा निषेध केला आहे आणि ब्रह्मच तेवढे शिष्टक ठेविले आहे. तेव्हा यावरूनही हाच सिद्धांत होय असे निश्चित होत. (३०)

[आता, येथून सातत्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकतिसाव्या सूत्रापासून सदतिसाव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रे आहेत सारांश:- (सू. ३१) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, परमात्म्याहून निराळे असे एखादे तरी तत्त्व अस्तित्वात असले पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्ये परमात्म्याला 'पूल' असे म्हटले आहे. तेव्हा अर्थातच ज्याप्रमाणे पुलाच्या पलीकडे जंगल वगैरे काही तरी असत, त्याप्रमाणे परमात्म्याच्याही पलीकडे काही तरी असले पाहिजे. तसेच 'ब्रह्म हें चार पायांचे आहे, आठ गुरांचे आहे' असे ब्रह्माचे परिमाण श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. तेव्हा ब्रह्म हे परिमित असल्यामुळे त्याहून निराळी अशी दुसरी एखादी अपरिमित वस्तू अस्तित्वात असावी असे समजते तसेच, श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा याचा संबंध वर्णिला आहे. आता, एकाच वस्तूमध्ये संबंध संभवत नाही. तेव्हा यावरून 'परमात्म्याहून निराळी अशी दुसरी वस्तू अस्तित्वात असावी' असे सिद्ध होत. तसेच, छादोग्यामध्ये मित्र मित्र असे अनेक आत्मे वर्णिले आहेत.

२ ज्ञान होण्यापूर्वी व्यवहारांमध्ये प्रसिद्ध असलेल्या.

१ (सू. ३०) या परमात्म्याहून.

तेव्हां 'आत्मरूप एकच तत्त्व अस्तित्वांत आहे' असें म्हणतां येत नाही. (सू. ३२) यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थी ब्रह्म हें सर्व जगाचें कारण आहे, आणि कार्याला कारण शिवाय निराळें अस्तित्व नाही, त्याअर्थी 'ब्रह्मापेक्षां निराळें असें दुसरे कोणतेही तत्त्व अस्तित्वांत नाही' असेंच मानलें पाहिजे. आणि असें मानलें तरच 'ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ही श्रुतीमधील प्रतिज्ञा बरोबर जुळते. आता, परमात्म्याला 'पूल' असें जें म्हटलें आहे, त्याचा अभिप्राय इतकाच की, ज्याप्रमाणें पूल बांधला असता तेथें पाणी अव्यवस्थितपणानें रस्त्यावर येत नाही, त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या योगानें जगांतील सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व वस्तु अव्यवस्थितपणानें वागत नाहीत. (सू. ३३) तसेंच श्रुतीमध्ये जें ब्रह्माला 'चार पांयांचें' इत्यादि परिमाण सांगितलें आहे ती केवळ कल्पना आहे. कारण, त्याशिवाय ब्रह्माची उपासना करता येत नाही. (सू. ३४) आतां, श्रुतीमध्ये जे जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्या मधील संबंध आणि भेद वर्णिले आहेत, ते उपाधीमुळे कल्पिलेले आहेत; परे नव्हेत. (सू. ३५) म्हणजे सुषुप्तवस्थेमध्ये गरीर वगैरे उपाधींचा त्याग करून जीव हा आपल्या स्वरूपामध्ये लीन होतो; हाच जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा संबंध होय. आणि जागेपणा वगैरे अवस्थामध्ये जीव हे परमात्म्याहून भिन्न असल्यासारखे भावतात; हाच जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यामधील भेद होय. श्रुतीमध्येही असेच संबंध आणि भेद दाखविले आहेत. तात्पर्य, 'आत्मरूप एकच तत्त्व अस्तित्वांत आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. ३६) शिवाय, श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणी परमात्म्याहून इतर वस्तूच्या अस्तित्वाचा निरोध केला आहे, त्यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. (सू. ३७) शिवाय, ही गोष्ट मानली म्हणूनच भुक्तिस्मृतीमध्ये सांगितलेलें परमात्म्याचें सर्वव्यापित्व संभवतें. जर परमात्म्याहून दुसरी वस्तु अस्तित्वांत असती तर तें संभवलें नसतें.]

परमतः सेतून्मानसंवन्धभेदन्यपदेशोभ्यः ॥ ३१ ॥

३१ या (ब्रह्माच्या) पलीकडे (एक तत्त्व आहे असें) सेतुं,

उन्मानं, संबंध आणि भेद यांच्या निर्देशावरून

(समजतें). (७)

आतां, ' जें हें सर्वप्रपंचाहित ब्रह्म निश्चित केळें आहे त्याच्या पलीकडे दुसरें एक निराळें तत्त्व आहे किंवा नाही ' असा श्रुतीच्या परस्परविरोधावरून संशय येतो. कांहीं वाक्यांकडे बारीक पाहिलें असतां ती ' ब्रह्माच्या पलीकडे निराळें एक तत्त्व आहे ' असें जणू काय प्रतिपादन करतात असें वाटतें. तेव्हां त्या वाक्यांमध्ये आलेल्या शंकेचा परिहार करण्याकरितां या (सू. ३१-) ला आरंभ केला आहे.

आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें:- या ब्रह्माच्या पलीकडे निराळें एक तत्त्व आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? सेतूच्या निर्देशावरून, उन्मानाच्या निर्देशावरून, संबंधाच्या निर्देशावरून, आणि भेदाच्या निर्देशावरून. प्रथमतः सेतूचा निर्देश असा:-

‘आतां जो आत्मा तो धारण करणारा असा सेतु आहे’ (छां. ८।१।१). या वाक्यामध्ये आत्मशब्दाने निर्दिष्ट केलेले जें ब्रह्म त्याला ‘सेतु’ असे म्हटले आहे. आतां, व्यवहारामध्ये सेतु शब्द हा ‘पाण्याचा छोट बंद करणारा जो माती, लाकूड वगैरेचा समूह’ त्या अर्थी प्रसिद्ध आहे. आणि हा सेतु शब्द येथें आत्म्याला लावला आहे. तेव्हां व्यवहारांतील सेतुप्रमाणें हा आत्मरूप सेतु देणाल दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व सुचवितो. शिवाय, ‘सेतूच्या पार जाऊन’ (छां. ८।१।२) या वाक्यामध्ये ‘पार जाणें’ या शब्दाचा प्रयोग केल्यावरूनही हीच गोष्ट सूचित होते. ज्याप्रमाणें व्यवहारांतील सेतूच्या पार जाऊन मनुष्य ‘जें सेतु नाही’ अशा स्थलाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें आत्मरूप सेतूच्या पार जाऊन जीव हा ‘जो सेतु नाही’ म्हणजे जो आत्मा नाही अशा पदार्थाप्रत प्राप्त होतो असे समजतें. तसा उन्मानाचाही निर्देश पुढील श्रुतीमध्ये केला आहे:— तें हें चार पायाचें, आठ खुरांचें आणि सोळा अवयवांचें ब्रह्म होय. आतां, व्यवहारामध्ये जो पदार्थ मोजलेला असतो म्हणजे मर्यादित परिमाणाचा असतो. उदा०— नीणें वगैरे; त्याहून निराळा असा एक पदार्थ असतो असें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ब्रह्म ही

३ सर्व जगाला धारण करणारा.

४ पाण्याचा चालू असलेला प्रवाह बंद करून दुसरीकडे प्रवाह सुरू करण्याकरिता म्हणजे कालवा काढण्याकरिता माती, लाकूड वगैरे पदार्थांचें तयार केलेलें घरण.

५ ज्याप्रमाणें लोकामधील सेतूपेक्षा पलीकडील प्रदेश घट, पट वगैरे अन्य वस्तू अस्तित्वात असतात, त्याप्रमाणेंच येथही ब्रह्मरूपी सेतूपेक्षा एतादी तरी अन्य वस्तू अस्तित्वात असली पाहिजे असें श्रुतीमध्ये ब्रह्माला लावलेल्या ‘सेतु’ या शब्दावरून सूचित होतें.

६ आत्मरूप सेतूच्या.

७ ‘पार जाणें’ या शब्दाचा ‘ओलाढणें’ हा अर्थ आहे असें पूर्वपक्षी मानतो.

८ ‘आत्म्यापेक्षा निराळें म्हणजे जें आत्मरूपी नव्हे असें एक तत्त्व आहे’ हीच गोष्ट.

९ ब्रह्माचे पाद म्हणजे पाय चार आहेत. (१) पूर्व, दक्षिण, पश्चिम, आणि उत्तर ह्या चार दिशा मिळून एक पाय होय. (२) पृथ्वी, आकाश, स्वर्ग आणि समुद्र हे चार मिळून एक पाय होय. (३) अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि वीज हे चार मिळून एक पाय होय. (४) चक्षु, श्रोत्र, वाणी आणि मन हे चार मिळून एक पाय होय. ह्या प्रत्येक पायाला दोन दोन खूर आहेत म्हणजे पूर्व आणि दक्षिण मिळून दोन दिशांचा एक खूर, पश्चिम आणि उत्तर मिळून एक खूर. तसेंच, पृथ्वी आणि आकाश मिळून एक खूर, याप्रमाणें दोन दोन अवयवांचा एक एक खूर असे एकंदर ब्रह्माला आठ खूर आहेत व ह्या प्रत्येक खुराचे दोन अवयव मिळून एकंदर ब्रह्माचे सोळा अवयव आहेत.

१० ‘अमुक प्रकारचा हा पदार्थ आहे’ अशी ज्या पदार्थाची मर्यादा ठरविलेली असते.

११ ‘रूपया हा चार पावल्याचा, आठ चवल्याचा किंवा सोळा आप्याचा’ अशी रूपयाची मर्यादा ठरविलेली असल्यामुळे तो मर्यादित परिमाणाचा आहे. ‘वगैरे’ शब्दानें मनुष्य वगैरे पदार्थ घ्यावे. कारण ‘मनुष्य हा दोन हाताचा, दोन पायाचा’ अशा रीतीने त्याची ही मर्यादा ठरविलेलीच आहे.

वस्तु देखील मोजलेली असल्यामुळे तिच्याहून निराळी अशी एक वस्तु असली पाहिजे असे निश्चित होतें, तसा संबंधाचा निर्देशही पुढील श्रुतीमध्ये केला आहे:—‘ हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो ’ (छां. ६।८।१); ‘ शरीरामध्ये राहणारा हा आत्मा प्राज्ञ आत्म्याने (निद्रावस्थेमध्ये) आळिगिळेल आहें ’ (बृ. ४।३।२१). आतां, परिमित पदार्थांचा परिमित पदार्थांशी संबंध असलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— मनुष्यांचा नगराशी संबंध (असलेला दृष्टीस पडतो), आणि सुपुत्रीमध्ये जीवांचा ब्रह्माशी संबंध श्रुतीने सांगितला आहे. तेव्हां ‘ त्या ब्रह्माच्या पलीकडे दुसरा एक अपरिमित पदार्थ आहे ’ असे निश्चित होतें. तसा भेदाचा निर्देश देखील हीच गोष्ट सुचवितो. उदा०— ‘ जो हा आदित्याच्या आंत सुवर्णमय पुरुष दृष्टीस पडतो ’ (छां. १।६।६) या वाक्यांत आदित्यामध्ये राहणाऱ्या ईश्वराचा उल्लेख करून, नंतर ‘ आतां, जो हा डोक्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ’ (छां. १।७।५) या वाक्यांत त्या ईश्वराहून भिन्न अशा डोक्यामध्ये राहणाऱ्या ईश्वराचा श्रुति उल्लेख करते. शिवाय, या ईश्वराच्या रूप वगैरे (धर्मा-) चा त्या ईश्वराच्या ठिकाणी अतिदेशही श्रुति करते. उदा०— ‘ जे ह्याचें रूप तेंच त्याचें रूप; जे ह्याचे सधे ते (त्याचे) सधे; जें ह्याचें नांव तें (त्याचें) नांव ’ (छां. १।७।५). शिवाय, या दोन्ही ईश्वराचें ईश्वरत्व मर्यादित आहे असेही श्रुति सांगिते. उदा०— ‘ जे ह्याच्या वर लोक आहेत त्यांचा, आणि देवांच्या ज्या इच्छा त्यांचा तो स्वामी होतो ’ (छां. १।६।८) हें एकाचें ईश्वरत्व होय. तसेंच, ‘ जे ह्याच्या खाली लोक

१२ जीव आणि ब्रह्म या दोघांच्या संबंधाचा.

१३ ‘ तेव्हां म्हणजे निद्रावस्थेमध्ये तो म्हणजे जीवात्मा सताशीं म्हणजे परमात्म्याशी एक होतो ’ असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१४ मर्यादित परिमाणान्या.

१५ ज्याअर्थी परिमित पदार्थांचा परिमित पदार्थांशीच संबंध असतो, आणि ज्या अर्थी जीव आणि ब्रह्म यांच्यामध्ये संबंध श्रुतीने सांगितला आहे, त्याअथा जीव आणि ब्रह्म हे पदार्थ परिमितच आहेत असे सिद्ध होतें. आतां परिमित आणि अपरिमित हे संबंधी पदार्थ असल्यामुळे एकावाचून दुसरा असू शकत नाही. तेव्हां अपरिमितावाचून परिमित असू शकत नाही, हें सिद्ध झालें. आतां ज्याअर्थी ब्रह्म ही परिमितच वस्तु आहे, त्याअर्थी अपरिमित अशी त्या ब्रह्माहून एक निराळी वस्तु असलीच पाहिजे असे सिद्ध झालें.

१६ आदित्यामध्ये राहणाऱ्या ईश्वराच्या (मागे अ. १ पा. १ सू. २० भाष्य पहा.)

१७ डोक्यामधील ईश्वराच्या.

१८ ह्या सूर्याच्या.

१९ आदित्यामधील ईश्वर.

२० ह्या डोक्यामधील ईश्वराच्या.

आहेत त्यांचा, आणि मनुष्यांच्या ज्या इच्छा त्याचा, तो^२ स्वामी होतो' (छां. १।७।६) असें दुसऱ्याचें ईश्वरत्व आहे. जसें, 'हें मगध देशाच्या राजाचें राज्य आहे आणि हें विदेह देशाच्या राजाचें राज्य आहे; (तसें हें होय.). तेव्हां या सेतु बगैरेच्या निर्देशावरून ब्रह्माच्या पलीकडे एक निराळें तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें. (३१)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

सामान्यात्तु ॥ ३२ ॥

३२ परंतु साम्यामुळे (ब्रह्माला सेतु म्हटलें आहे). (७)

'परंतु' या शब्दानें (सूत्रकार) वर प्रदर्शित केलेल्या मताचें निवारण करतात. ब्रह्माहून निराळें कोणतेंही तत्त्व असूं शकत नाहीं. कारण (तसें तत्त्व आहे अशाबद्दल) कांहीं प्रमाण नाहीं; म्हणजे 'ब्रह्माहून एक निराळें तत्त्व अस्तित्वांत आहे' अशाबद्दल कांहीं प्रमाण आढळत नाहीं. जगातील उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होतात असें आम्हीं मागें निश्चित केलें आहे. आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें (हें देखील आम्हीं मागें निश्चित केलें आहे). शिवाय, ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी उत्पत्तिरहित वस्तूही असूं शकत नाहीं. कारण, 'हे सोम्य ! हें पूर्वीं सततच होतें आणि तें एक अद्वितीय असेंच होतें' (छां. ६।२।१) असा श्रुतीनें निश्चय दाखविला आहे. शिवाय, 'एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें' या (श्रुतीच्या) प्रतिज्ञेवरूनही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व मानतां येत नाहीं.

शकाः—सेतु बगैरेचे निर्देश हे ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा तत्त्वाचें अस्तित्व सुचवितात असें मी वर म्हटलें आहे. उत्तरः—हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. प्रथमतः सेतूचा

२१ डोळ्यातील ईश्वर.

२२ तात्पर्य—आदित्यमंडळातील पुरुष आणि डोळ्यामधील पुरुष या दोघांचीं आदित्यमंडळ आणि डोळे अशीं भिन्न भिन्न स्थानें सांगितलीं आहेत. तसेंच, त्या दोघांपैकीं एकाच्या म्हणजे आदित्यमंडळातील पुरुषाच्या धर्माचा दुसऱ्यावर म्हणजे डोळ्यातील पुरुषावर अतिदेश केला आहे. तसेंच, त्या दोन पुरुषांच्या मालकीचे देशही भिन्न भिन्न सांगितले आहेत. यावरून ते दोन पुरुष एक नव्हेत असें म्हणावें लागतें. तेव्हा अर्थातच परमात्म्याहून निराळें एक तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ तेव्हा उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होत असल्यामुळे, व म्हणूनच ब्रह्माहून त्या निराळ्या नसल्यामुळे, ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

२ आता, 'उत्पन्न न होणारी अशीच एखादी वस्तु ब्रह्माहून निराळी असेल' असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

३ कारण, जर ब्रह्मापेक्षा निराळी एखादी वस्तु अस्तित्वांत असेल, तर ब्रह्माचे ज्ञान झालें तरी त्या वस्तूचें ज्ञान होण अशक्य असल्यामुळे ही वर सांगितलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं.

निर्देश हा ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध करूं शकत नाही. कारण 'आत्मा सेतु आहे' असेंच फक्त धुति म्हणते; 'त्याच्या पलीकडे कांही आहे' असें म्हणत नाही. आतां 'दुसरी वस्तु अस्तित्वांत असल्याशिवाय आत्म्याला सेतु म्हणतां येत नाही म्हणून दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूचें अस्तित्व मानलेंच पाहिजे' असें जर म्हणतां तर तेही सयुक्तिक नाही. कारण, जी लोकांत प्रसिद्ध नाही अशा वस्तूची कल्पना करणें म्हणजे हा एक प्रकारचा जुद्ध आहे. शिवाय, "आत्म्याला सेतु म्हटलें आहे, यावरून 'लौकिक सेतूप्रमाणें आत्मरूप सेतूहूनही व्यतिरिक्त वस्तु अस्तित्वांत आहे' असें अर्थात् सिद्ध होतें" असें जर मानलें तर त्यावरून 'लौकिक सेतूप्रमाणें आत्मरूप सेतु देखील माती, लांकूड वगैरेंचा केला आहे' असें मानावें लागेल. पण असें मानणें तर सयुक्तिक नाही. कारण, तसें मानलें असतां 'आत्मा उत्पन्न होत नाही' इत्यादि ज्या गोष्टी धुतींत सांगितल्या आहेत त्या विरुद्ध होतील. तेव्हां सेतूची साम्य असल्यामुळे आत्म्याला 'सेतु' म्हटलें आहे असें म्हणणेंच बरोबर आहे. आत्मा हा जगाचें आणि जगाच्या ज्या मर्यादा आहेत त्याचें रक्षण करतो म्हणून त्याचें लौकिक सेतूची साम्य आहे, तेव्हां 'तो (लौकिक) सेतूप्रमाणें सेतु आहे' अशा रीतीनें प्रकृत जो आत्मा त्याची स्तुति केली आहे. 'सेतूच्या पार जाऊन' या वाक्यामध्येही 'पार जाणें' या शब्दाचा 'ओलांडणें' असा अर्थ घेणें संभवत नाही, म्हणून त्याचा 'प्राप्त करून घेणें' असाच अर्थ घेतला पाहिजे. ज्याप्रमाणें 'हा व्याकरणाच्या पार गेला आहे' म्हणजे 'यानें व्याकरण (व्याकरणाचें ज्ञान) प्राप्त करून घेतलें आहे' असा अर्थ समजतात, 'यानें व्याकरण ओलांडलें आहे' असा अर्थ समजत नाहीत; त्याप्रमाणें (च येणें समजावें). (३२)

बुद्ध्यर्थः पादवत् ॥ ३३ ॥

३३ बुद्धी-(च्या उपयोगा-) करितां (ब्रह्माला उन्मान

करिल्लें आहे). पादांप्रमाणें (हें होय). (७)

आतां, जे पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे की 'उन्मानाचा निर्देश केला असल्यामुळे ब्रह्माहून निराळी एक वस्तु आहे'; त्यावर उत्तर:- उन्मानाचा जो निर्देश केला आहे

४ जर आत्मा हा मातीचा व लांकडाचा असेल, तर माती व लांकूड हे पदार्थ उत्पन्न होत असल्यामुळे आत्माही उत्पन्न होतो असें मानावें लागेल. तेव्हां अर्थात्च 'आत्मा उत्पन्न होत नाही' हें म्हणणें विरुद्ध होईल.

५ म्हणजे, 'ज्याप्रमाणें सेतूच्या पलीकडे कांही तरी निराळी वस्तु आहेत, त्याप्रमाणें आत्म्याच्याही पलीकडे कांही तरी निराळी वस्तु आहे' ही गोष्ट मनांत आणून धुतीनें आत्म्याला 'सेतु' म्हटलें आहे हें म्हणणें बरोबर नाही. असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

आहेत त्यांचा, आणि मनुष्यांच्या ज्या इच्छा त्याचा, तो^{२१} स्वामी होतो' (छां. १।७।६) असे दुसऱ्याचे ईश्वरत्व आहे. जसे, 'हें मगध देशाच्या राजाचें राज्य आहे आणि हें विदेह देशाच्या राजाचें राज्य आहे; (तसें हें होय.) तेव्हां या सेतु वगैरेच्या निर्देशावरून ब्रह्माच्या पलीकडे एक निराळें तत्त्व आहे असे सिद्ध होतें. (३१)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

सामान्यात्तु ॥ ३२ ॥

३२ परंतु साम्यामुळे (ब्रह्माला सेतु म्हटलें आहे). (७).

'परंतु' या शब्दानें (सूत्रकार) वर प्रदर्शित केलेल्या मताचें निवारण करतात. ब्रह्माहून निराळें कोणतेंही तत्त्व असूं शकत नाहीं. कारण (तसें तत्त्व आहे अशाबद्दल) कांही प्रमाण नाहीं; म्हणजे 'ब्रह्माहून एक निराळें तत्त्व अस्तित्वांत आहे' अशाबद्दल कांही प्रमाण आढळत नाहीं. जगांतील उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति वगैरे ब्रह्मापासून होतात असें आम्हीं मागे निश्चित केलें आहे. आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें (हें देखील आम्हीं मागे निश्चित केलें आहे). शिवाय, ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी उत्पत्तिरहित वस्तूही असूं शकत नाहीं. कारण, 'हे सोम्य ! हें पूर्वी स्तुतच होतें आणि तें एक अद्वितीय असेंच होतें' (छा. ६।२।१) असा श्रुतीनें निश्चय दाखविला आहे. शिवाय, 'एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें' या (श्रुतीच्या) प्रतिज्ञेवरूनही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व मानतां येत नाहीं.

शंका:—सेतु वगैरेचे निर्देश हे ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा तत्त्वाचें अस्तित्व सुचवितात असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हें तुजें म्हणणें वरोबर नाहीं. प्रथमतः सेतूचा

२१ डोळ्यातील ईश्वर.

२२ तत्पर्य—आदित्यमंडळातील पुरुष आणि डोळ्यामधील पुरुष या दोघांची आदित्यमंडल आणि डोळे अशीं भिन्न भिन्न स्थानें सांगितली आहेत. तसेंच, त्या दोघांपैकी एकाच्या म्हणजे आदित्यमंडळातील पुरुषाच्या घर्माचा दुसऱ्यावर म्हणजे डोळ्यातील पुरुषावर अतिदेश केला आहे. तसेंच, त्या दोन पुरुषांच्या मालकीचे देशही भिन्न भिन्न सांगितले आहेत. यावरून ते दोन पुरुष एक नव्हेत असें म्हणावे लागतें. तेव्हा अर्थातच परमात्म्याहून निराळें एक तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ तेव्हा उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होत असल्यामुळे, व म्हणून ब्रह्माहून त्या निराळ्या नसल्यामुळे, ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

२ आतां, 'उत्पन्न न होणारी अशीच परादी वस्तु ब्रह्माहून निराळी असेल' असें जर कोण म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

३ कारण, जर ब्रह्मापेक्षा निराळी एखादी वस्तु अस्तित्वांत असेल, तर ब्रह्माचें ज्ञान झाले ते त्या वस्तूचें ज्ञान होण अशाच अवस्थामुळे ही वर सांगितलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं.

होतो, तोच (जीवाचा) परमात्म्याशी संबंध होय. अशा रीतीने जीवाचा परमात्म्याशी संबंध उपाधीमुळे गौण रीतीने होतो, (वास्तविक) परमात्मा मर्यादित परिमाणाचा आहे म्हणून होतो असे नाही. तसेच, ब्रह्मासंबंधाने जो भेदाचा निर्देश होतो तो देखील भिन्न भिन्न उपाधीमुळे गौण रीतीने होतो, (वास्तविक) ब्रह्माला भिन्न स्वरूपे आहेत म्हणून होत नाही. ' प्रत्यक्ष बौरेप्रमाणे हें होय ' या वाक्यात दृष्टात सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणे सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश हा एक असून उपाधीच्या संबंधामुळे विशेष प्रकारचा होतो, आणि उपाधी नष्ट झाल्या म्हणजे त्या (प्रकाशासंबंधाने) संबंधाचा निर्देश होतो आणि भिन्न भिन्न उपाधीमुळे भेदाचा निर्देश होतो^१, किंवा ज्याप्रमाणे सुई, फास बगैरे (छिद्रा-) तील आकाशासंबंधाने संबंधाचा आणि भेदाचा निर्देश उपाधीमुळेच होतो^२, त्याप्रमाणेच (बरील गोष्ट आहे असे जाणावे), (३४)

उपपत्तेश्च ॥ ३५ ॥

३५ आणि (असलेच संबंध आणि भेद) संभवत

असल्यामुळे (त्यांचे निर्देश गौण आहेत). (७)

शिवाय, असल्या प्रकारचाच संबंध संभवतो, निराव्या प्रकारचा संभवत नाही. ' तो आपल्या स्वरूपामध्ये लीन होतो ' (छां. ६।८।१) या श्रुतीत स्वरूपसंबंध

१ जाग्रदवस्थेमध्ये उत्पन्न झालेल्या भेदज्ञानाचा जो निद्रावस्थेमध्ये नाश होतो तोच.

२ बुद्धि बगैरे उपाधीमुळे

३ ज्याप्रमाणे अनेक रिडक्यामधून धरात आलेला सूर्याचा प्रकाश हा बरी सर्व ठिकाणी मूळचा एकसारखाच आहे, तरी चौकोनी, पाटोळी बगैरे ज्या आकाराची जी लिडकी असेल तीमधून आलेला तो प्रकाश त्याच आकाराचा भासत असल्यामुळे तो विशेष प्रकारचा होतो, आणि त्या रिडक्याचा नाश होऊन चौकोन केलेला प्रकाश वसरला म्हणजे त्या रिडकीमधील प्रकाशाचा योरेच्या प्रकाशाशी संबंध झाला असे म्हणतात (हा स्वरूपसंबंध होय. सयोगसंबंध नव्हे), आणि रिडक्या कायम असताना एका लिडकीमधून आलेल्या प्रकाशापेक्षा दुस-या लिडकीमधून आलेला प्रकाश भिन्न आहे असे म्हणतात (हा भेद औपाधिक होय, तय न हे), त्याप्रमाणेच येथेही ' जीवात्म्याचा परमात्म्याशी संबंध होतो ' , व ' जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न भिन्न आहेत ' असे म्हणतात असे समजावे.

४ ' सुई, पाश बगैरेमधील आकाश हें सुई, पाश बगैरेचा नाश झाला असता थोरल्या आकाशाशी संबद्ध होते ' असे जें लोकामध्ये म्हणतात, तो संबंधाचा निर्देश होय, आणि सुईमधील आकाश आणि पाशामधील आकाश ही भिन्न आहेत असे जें लोकामध्ये म्हणतात, तो भेदाचा निर्देश होय. हे दोन्ही प्रकारचे निद्रा सुई, पाश बगैरे उपाधीमुळे होतात. ह्या संबंधाला ' स्वरूपसंबंध ' म्हणतात आणि या भेदाला ' औपाधिक भेद ' म्हणतात

१ (सू. ३५) स्वरूपसंबंध.

२ औपाधिक भेद.

शा. भा. ६२

तो देखील ' ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूचें अस्तित्व आहे ' या गोष्टीचा बोध करून देण्याकरितां केला नाहीं, तर बुद्धी- (च्या उपयोगा-) करितां म्हणजे उपासनेकरितां केला आहे (अस समजावें). आपली बुद्धि (निर्गुण) ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्थिर होत नाहीं म्हणून ' चार पायांचें, आठ खुपांचें, आणि सोळा अवयवांचें ब्रह्म आहे ' अशीं विकारांच्या द्वारानेंच ब्रह्माला उन्मानाची कल्पना केली आहे. कारण, कांहीं लोक मंदबुद्धीचे, कांहीं मध्यमबुद्धीचे व कांहीं उत्तमबुद्धीचे असल्यामुळे सर्व लोकांना अधिकारी आणि अनंत अशा ब्रह्माच्या ठिकाणीं आपली बुद्धि स्थिर करतां येत नाहीं. पादांप्रमाणें हें होय; ज्याप्रमाणें मन आणि आकाश हीं जीं अनुक्रमें ब्रह्माचीं आध्यात्मिक आणि आधिदैविक चिन्हे त्यांना अनुक्रमें घाणी वगैरे मनासंबंधीं चार पादांची व अग्नी वगैरे आकाशासंबंधीं चार पादांची ध्यानाकरतां कल्पना केली आहे, त्याप्रमाणेंच बरील गोष्ट समजावी. किंवा ' पादांप्रमाणें (हें होय) ' याचा अर्थ असा समजावा:—ज्याप्रमाणें देवदेव वाढण्याकरितां कार्पाषणाचे पाद म्हणजे विभाग कल्पितात. कारण, (मालाच्या किमतीचें) परिमाण नियमित नसल्यामुळे ' विकृत देणें ' किंवा ' विकृत घेणें ' वगैरे देवदेव करतांना सर्व लोक नेहमीं संवंध कार्पाषणाचाच उपयोग करूं शकत नाहींत, त्याप्रमाणेंच बरील गोष्ट आहे असे समजावें. (३३)

स्थानविशेषात्प्रकाशादिवत् ॥ ३४ ॥

३४ (संवंध आणि भेद यांचे निर्देश) स्थानभेदासुद्धें

आहेत. प्रकाश वगैरेंप्रमाणें (हें होय). (७)

या सूत्रामध्यें संबंधाच्या आणि भेदाच्या अशा दोन्ही निर्देशांचा (सूत्रकार) परिहार करतात:— आतां जें आणखी म्हटलें आहे कीं संबंधाच्या निर्देशासुद्धें आणि भेदाच्या निर्देशासुद्धें ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी वस्तु आहे; तें देखील बरोबर नाहीं. कारण, वस्तु एक असूनही भिन्न भिन्न स्थानांमुळे तिच्या संबंधानें हे दोन्ही निर्देश करतां येतात. ' संबंधाचा निर्देश करतां येतो ' याचा अर्थ असा:— बुद्धि वगैरे ज्या उपाधी तद्रूप भिन्न भिन्न स्थानाशीं (आत्म्याचा) संबंध होऊन त्यामुळे (त्याच्या) ठिकाणीं) जें भेदज्ञान उत्पन्न होतें त्याचा, उपाधी नष्ट झाल्या असतां जो नाश

१ अ. २ पा. ४ सू. १४ टीप १३ पहा.

२ पावलीचे. कार्पाषण शब्दाचा ' रुपया ' असाही अर्थ आहे.

३ म्हणजे ज्याप्रमाणें व्यवहाराकरतां नाण्याचे विभाग कल्पिले आहेत, त्याप्रमाणें उपासनेकरतां परमात्म्याचा चार पाय वगैरे उन्मानाची कल्पना केली आहे.

नाही' असे समजते. उदा०—'तोच खाली आहे' (छां. ७२५।१); 'मीच खाली आहे' (छां. ७२५।१); 'आत्माच खाली आहे' (छां. ७२५।२); 'हैं सर्व आत्माहून निराळे असे जो जाणतो, त्याला हैं सर्व टाकून देते' (वृ. २।४।६); 'हैं सर्व ब्रह्मच आहे' (मुं. २।२।११); 'हैं सर्व आत्माच आहे' (छां. ७२५।२); 'येथे अनेक असे काही नाही' (वृ. ४।४।१९); 'ज्याच्याहून उत्कृष्ट (किंवा) निकृष्ट असे काही नाही' (खे. ३।९); 'ज्याला कारण नाही; ज्याला कार्य नाही; ज्याला आंत काही नाही, ज्याला बाहेर काही नाही असे ते हैं ब्रह्म होय' (वृ. २।५।१९), इत्यादि जीं वाक्ये आपल्या (म्हणजे ब्रह्माच्या) प्रकरणांमध्ये आली आहेत तीं निराळ्या तऱ्हेनें लावणे शक्य नसल्यामुळे तीं ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूच्या अस्तित्वाचाच निषेध करतात (असे समजले पाहिजे). शिवाय, 'ब्रह्म सर्वांच्या आंत आहे' (वृ. २।५।१९) या श्रुतीवरून 'परमात्म्याच्या आंत दुसरा आत्मा नाही' असे निश्चित होते. (३६)

अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः ॥ ३७ ॥

३७ यावरून (आत्म्याचे) सर्वव्यापित्व (सिद्ध होते).

'आयाम' शब्द वगैरेवरून—(ही हेंच समजते). (७)

वर जे हैं सेतु वगैरेच्या निर्देशाचे खंडन केले आहे, आणि श्रुतीमध्ये (ब्रह्माहून) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असे मानले आहे त्यावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट देखील सिद्ध होते. नाही तर, ती सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण, जर 'सेतु वगैरेचे निर्देश श्रुतीनें मुख्य रीतीनें केले आहेत' असे मानले, तर 'आत्मा मर्यादित आहे' असे मानावे लागेल. कारण, सेतु वगैरे हे तसल्याच प्रकारचे असतात. तसेंच, (श्रुतीमध्ये) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असे जर मानले नाही, तर देखील एक

२ 'तो परमात्माच खाली आहे, तोच वर आहे, तोच मागे आहे, तोच पुढे आहे, तोच दक्षिणेकडे आहे, तोच उत्तरेकडे आहे, तोच हैं सर्व जग आहे दुसरे काही नाही' असे या श्रुतीमध्ये सांगितले आहे.

३ 'मी या शब्दानें जाणण्यास योग्य जो परमात्मा तोच खाली आहे' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. येथेही 'तोच वर आहे, तोच मागे आहे' इत्यादि सांगितले आहे.

४ येथेही 'आत्माच खाली आहे, आत्माच वर आहे' इत्यादि गोष्टी सांगितल्या आहेत.

५ जी वस्तू आत्माहून निराळी आहे असें ह्यानें जाणले त्याला त्या वस्तूचे खरे ज्ञान नसल्यामुळे त्या वस्तूनें त्याला टाकून दिव्यासारखें होतें असे या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

सांगितला आहे. शिवाय, स्वरूपाला नाश संभवत नसल्यामुळे तो संबंध नरनगरन्यायानें असू शकत नाही; परंतु उपाधीच्या योगाने कल्पिलेले जें स्वरूप तें नष्ट होत असल्यामुळे 'तो आपल्या स्वरूपामध्ये लोन होतो' (छां. ६।८।१) या श्रुतीत सांगितलेली गोष्ट जुळते, त्याप्रमाणेंच भेद देखील निराळ्या प्रकारचा असू शकत नाही. कारण, तसें मानलें असतां पुष्कळ श्रुतींमध्ये 'ईश्वर एक आहे' ही जी गोष्ट प्रसिद्ध आहे तिला विरोध होईल. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'आकाश एक असूनही (भिन्न भिन्न) स्थानांमुळे त्याला भेदाचा निर्देश संभवतो' असें श्रुति सांगते, उदा०—'जें हें पुरुषाच्या बाहेर आकाश आहे' (छां. ३।१२।७); 'जें हें पुरुषाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ३।१२।८); 'जें हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ३।१२।९). (३५)

तथाऽन्यप्रतिषेधात् ॥ ३६ ॥

३६ तसेंच अन्य (वस्तू-) चा निषेध केला असल्या-

मुळे- (ही ब्रह्माहून दुसरी वस्तू नाही). (७)

अशा रीतीने 'सेतु वगैरेचे निर्देश' ही जी पूर्वपक्षाने आपल्या मताच्या समर्थनार्थ कारणें दाखविलीं होती त्यांचे खंडन करून (सूत्रकार) आतां, एक निराळे कारण दाखवून स्वतःच्या मताचा उपसंहार करतातः— तसेंच 'इतर वस्तूंचा' (भुतीमध्ये) निषेध केला असल्यावरूनही ब्रह्माहून निराळी अशी दुसरी वस्तू अस्तित्वांत

३ ज्याप्रमाणें मनुष्य आणि नगर यांमध्ये मूळचा वियोग असून नेतर त्या दोघाचा संयोग-संबंध होतो, त्याप्रमाणें जीव आणि परमात्मा यांमध्ये जर मूळचा वियोग असता, तर त्यांचाही संयोगसंबंध संभवला असता. परंतु परमात्मा हें जीवात्म्याचे स्वरूपच असल्यामुळे, आणि जोपर्यंत कोणताही पदार्थ कायम आहे तोपर्यंत त्याच्या स्वरूपाचा नाश कधीही होत नसल्यामुळे, जीवाचा परमात्म्याशीं गृहणजे आपल्या स्वरूपाशीं वियोग असत नाही. त्यामुळे तो जो जीवात्म्याचा परमात्म्याशीं संबंध तो नरनगरन्यायानें संयोगसंबंध असू शकत नाही.

४ औपाधिक भेदाहून निराळ्या प्रकारचा गृहणजे घट आणि पट यांच्या मधील भेदाप्रमाणें खरा.

५ जें पुरुषाच्या गृहणजे शरीराच्या बाहेर आकाश आहे तें ब्रह्मच होय. कारण, जें शरीराच्या आंत आकाश आहे तेंच शरीराच्या बाहेर आकाश आहे, आणि जें हृदयाच्या आंत आकाश आहे तेंच शरीराच्या आत आकाश आहे गृहणजे हृदयामधील आकाश, शरीरातील आकाश, आणि शरीराच्या बाहेरचें आकाश ही तिन्ही आकाशां वास्तविक रीतीनें एकच आहेत. आतां, जो त्यांमध्ये भेद भासतो तो औपाधिक होय असें या तिन्ही श्रुतींचें तात्पर्य होय. आतां, हृदयामधील आकाश तर ब्रह्मच आहे. तेव्हां अर्थातच शरीराच्या बाहेरचें आकाश देखील ब्रह्मच होय ही गोष्ट सिद्ध झाली. तात्पर्य, या तिन्ही श्रुतींवरून 'वस्तु एक असूनही तिचा उपाधीमुळे भिन्न भिन्न रूपानें निर्देश होत असतो' ही गोष्ट स्पष्ट होते.

१ ब्रह्माहून अन्य वस्तूंचा.

नाहीं 'असें समजतें. उदा०—'तोच खाली आहे' (छां. ७।२।५।१); 'मीच खाली आहे' (छां. ७।२।५।१); 'आत्माच खाली आहे' (छां. ७।२।५।२); 'हें सर्व आत्म्याहून निराळें असें जो जाणतो, त्याला हें सर्व टाकून देतें' (वृ. २।४।६); 'हें सर्व ब्रह्मच आहे' (मुं. २।२।११); 'हें सर्व आत्माच आहे' (छां. ७।२।५।२); 'येथें अनेक असें कांहीं नाहीं' (वृ. ४।४।१९); 'ज्याच्याहून उत्कृष्ट (किंवा) निकृष्ट असें कांहीं नाहीं' (श्वे. ३।९); 'ज्याला कारण नाहीं; ज्याला कार्य नाहीं, ज्याला आंत कांहीं नाहीं, ज्याला बाहेर कांहीं नाहीं असें तें हें ब्रह्म होय' (वृ. २।५।१९). इत्यादि जीं वाक्ये आपल्या (म्हणजे ब्रह्माच्या) प्रकरणामध्ये आली आहेत तीं निराळ्या तऱ्हेनें लावणें शक्य नसल्यामुळे तीं ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूच्या अस्तित्वाचाच निषेध करतात (असें समजलें पाहिजे). शिवाय, 'ब्रह्म सर्वांच्या आंत आहे' (वृ. २।५।१९) या श्रुतीवरून 'परमात्म्याच्या आंत दुसरा आत्मा नाहीं' असें निश्चित होतें. (३६)

अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः ॥ ३७ ॥

३७ यावरून (आत्म्याचें) सर्वव्यापित्व (सिद्ध होतें).

'आयाम' शब्द वगैरेवरून—(ही हेंच समजतें). (७)

वर जें हें सेतु वगैरेच्या निर्देशाचें खंडन केलें आहे, आणि श्रुतीमध्ये (ब्रह्माहून) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें मानलें आहे त्यावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट देखील सिद्ध होते. नाहीं तर, ती सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण, जर 'सेतु वगैरेचे निर्देश श्रुतीनें मुख्य रीतीनें केले आहेत' असें मानलें, तर 'आत्मा मर्यादित आहे' असें मानावें लागेल. कारण, सेतु वगैरे हे तसल्याच प्रकारचे असतात. तसेंच, (श्रुतीमध्ये) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें जर मानलें नाहीं, तर देखील एक

२ 'तो परमात्माच खाली आहे, तोच वर आहे, तोच मागें आहे, तोच पुढें आहे, तोच दक्षिणेकडे आहे, तोच उत्तरेकडे आहे, तोच हें सर्व जग आहे दुसरे कांहीं नाहीं' असें या श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.

३ 'मी या शब्दानें जाणव्यास योग्य जो परमात्मा तोच खाली आहे' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. येथेही 'तोच वर आहे, तोच मागें आहे' इत्यादि सांगितलें आहे.

४ येथेही 'आत्माच खाली आहे, आत्माच वर आहे' इत्यादि गोष्टी सांगितल्या आहेत.

५ जी वस्तू आत्म्याहून निराळी आहे असें ह्यानें जाणलें त्याला त्या वस्तूचें खरें ज्ञान नसल्यामुळे त्या वस्तूनें त्याला टाकून दिव्यासारखें होतें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

वस्तु दुसऱ्या वस्तूहूनै व्यावृत्त होत असल्यामुळे आत्मा मर्यादितच होईल. शिवाय, आत्मा सर्वव्यापी आहे ही गोष्ट 'आयाम' शब्द वगैरेवरूनही समजते. 'आयाम' शब्दाचा 'विस्तार' असा अर्थ आहे. उदा०—'जेवढे हें (वाहेर) आकाश आहे, तेवढे खरोखर हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ८।१।३); 'आकाशाप्रमाणें (हा) सर्वव्यापी आणि नित्य आहे'; 'स्वर्गापेक्षां मोठा' (छां. ३।१।४।३); 'आकाशापेक्षां मोठा' (श. ब्रा. १।०।६।३।२); 'हा नित्य, सर्वव्यापी, स्थिर, अचल, आणि सनातन असा आहे' (भ. गी. २।२४) इत्यादि श्रुती, स्मृती आणि न्याय हे 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' याच गोष्टीचा बोध करून देतात. (३७)

[आता येथून आठव्या अधिकरणाच्या आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अडतिसाव्या सूत्रापासून एकेचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ३८) मनुष्य वगैरे प्राण्यांना जें या संसारामध्ये कर्मांचें फल सुख, दुःख वगैरे प्राप्त होतें तें परमात्म्यापासूनच प्राप्त होतें. कारण तो सर्वांचा नियंता आहे. तेव्हा त्याची अपेक्षा न घरिता 'नुसत्या कर्मापासूनच तें प्राप्त होतें' असें म्हणता येत नाही. शिवाय, कर्म उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळे त्याचा पुढें प्राप्त होणाऱ्या फलाशी काहीच संबंध जुळत नाही. आता 'कर्मापासून पुण्य वगैरे उत्पन्न होतें आणि तें फल देतें' असेंही म्हणून भागत नाही. कारण, पुण्य वगैरे अचेतन असल्यामुळे त्यांच्या अंगी स्वतंत्र रीतीनें फल देण्याचें सामर्थ्य नाही. (सू. ३९) शिवाय 'ईश्वरापासूनच कर्मांचें फल प्राप्त होतें' असें बृहदारण्यका-मध्देंही सांगितलें आहे. (सू. ४०) आतां येथें जैमिनीचें मत असें आहे कीं कर्मापासून पुण्य वगैरेच्या द्वारानें फल प्राप्त होतें. कारण कर्म हें अनेक प्रकारचें असल्यामुळे तेंच अनेक प्रकारच्या फलाचें कारण मानलें पाहिजे. जर ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होईल, तर ईश्वर हा एकप्रकारचा असल्यामुळे सर्व प्राण्यांना एकप्रकारचेंच फल प्राप्त होईल; आणि केलेलें कर्म फुकट जाईल. (सू. ४१) आता यावर वादरायणाचे म्हणणें असें आहे की, 'कर्म हें फलाचें कारण आहे' ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाही. फक्त इतकेंच की त्या कर्मापासून जें फल प्राप्त होतें तें देणारा ईश्वरच आहे. कारण 'कर्म करविणारा देखील ईश्वरच आहे' असें श्रुतिस्मृतीवरून सिद्ध होतें.]

१ आत्मारूप वस्तु.

२ आत्म्याहून अन्य वस्तूचा निषेध न मानल्यामुळे अर्थातच अस्तित्वांत असलेल्या दुसऱ्या वस्तूहून.

३ भिन्न.

४ कारण, जी वस्तु दुसऱ्या वस्तूहून भिन्न असते ती मर्यादित असते असा नियम आहे.

५ पंचमहानूतापैकी आकाश.

६ तितकें विस्तृत.

७ परमात्मा.

८ ज्याअर्थां ह्या सर्व जगाचा आरम्यवर आरोप झालेला आहे, त्याअर्था आत्मा हा सर्व जगाला व्याप्त करीत असलाच पाहिजे' असें जें अनुमान निघतें हा 'न्याय' होय. ह्या न्यायावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते.

फलमत उपपत्तेः ॥ ३८ ॥

३८ (कर्माचीं) फलें या (ईश्वरा-) पादून- (च प्राप्त होतात); कारण, तसेंच संभवतें. (८)

त्याच ब्रह्माच्या, ज्या (अवस्थे-) मध्ये एक नियम्य आणि एक नियामक असा भेद दृष्टीस पडतो अशा व्यवहारावस्थेंतील, दुसऱ्या एका स्वभावाचें (सूत्रकार) वर्णन करतात. 'इष्ट, अनिष्ट आणि मिश्रित' अशीं जीं तीन प्रकारचीं कर्माचीं फलें संसारा-मध्ये प्राण्यांना प्राप्त होतात असें प्रसिद्ध आहे, तीं कर्मापासून प्राप्त होतात किंवा ईश्वरापासून प्राप्त होतात या प्रश्नाचा विचार कर्तव्य आहे. म्हणून सूत्रकार म्हणतात:— 'तीं फलें ह्या ईश्वरापासून प्राप्त होतात' असेंच मानलें पाहिजे. कशावरून ? तसेंच संभवतें यावरून. तो ईश्वर सर्वांचा अव्यक्त आणि सृष्टि, स्थिति आणि प्रलय यांचा कर्ता असल्यामुळे त्यालाच विशिष्ट प्रकारच्या देशकालाचें ज्ञान आहे, आणि त्यामळे तोच कर्मठ लोकांना त्याच्या कर्मांना अनुरूप अशीं फलें देऊं शकतो. परंतु, कर्म हीं केल्याबरोबर तत्क्षणीं नाश पावत असल्यामुळे त्यापासून काहीं काल गेल्यानंतर फलें प्राप्त होतात हें संभवत नाहीं. कारण, अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाहीं. शंका:— कर्म हीं नाश पावताना त्या कालाच स्वतःचा अनुरूप अशीं फलें उत्पन्न करून नाश पावतात आणि मग काहीं कालानें त्या फलाचा जीव उपभोग घेतो असें मी मानतो. उत्तर:— असें मानूनही भागत नाहीं. कारण, फलाचा भोक्त्याशीं संबंध झाल्याशिवाय तें फलच होऊं शकत नाहीं. ज्या कालीं ज्या सुखाचा किंवा दुःखाचा आत्मा उपभोग घेतो त्याच कालीं त्या सुखाला किंवा दुःखाला लोक 'फल' असें म्हणतात. आत्म्याशीं असंबद्ध अशा सुखाला किंवा दुःखाला व्यावहारिक लोक 'फल' असें मानीत नाहींत. आतां, 'कर्मापासून उत्पन्न होणारे जें अर्पूर्व त्यापासून फल उत्पन्न होतें' असें जर

१ नियमन करण्यास योग्य असा जीव.

२ नियमन करणारा परमेश्वर.

३ स्वर्गामध्ये जें देवाना सुख प्राप्त होतें तें इष्ट फल होय; नरकामध्ये जें प्राण्यांना दुःख प्राप्त होतें तें अनिष्ट फल होय; आणि मनुष्यांना जें काहीं सुख व काहीं दुःख प्राप्त होतें तें मिश्रित फल होय.

४ यज्ञ वगैरे कर्मांचा यज्ञ संपल्याबरोबर नाश होत असल्यामुळे त्या यज्ञ वगैरे कर्मापासून मरणानंतर स्वर्गरूप फल प्राप्त होतें असें म्हणता येत नाहीं. कारण, नष्ट झालेलीं कर्म फल देऊं शकत नाहींत.

५ अ. २ पा. २ सू. २६ पहा.

६ तात्पर्य—'कर्म हें नाश पावताना फल उत्पन्न करून नाश पावतें' असें म्हणता येत नाहीं.

७ पुण्य.

म्हणशील तर ते देखील संभवत नाही. कारण, अपूर्व हें काष्ठलोष्टांप्रमाणें अचेतन असल्यामुळें त्याला चेतनानें प्रवर्तित केल्यावाचून (त्याची फल देण्याविषयी) प्रवृत्ति होऊं शकत नाही. शिवाय, ' (अपूर्व नावाची) एक वस्तु अस्तित्वात आहे ' अशावदल काहीं प्रमाण नाही. ' अर्थापत्ति ' हें प्रमाण आहे असें म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, (आमच्या मती) ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध असल्यामुळें तुझ्या अर्थापत्तीला यारा राहत नाही. (३८)

श्रुतत्वाच्च ॥ ३९ ॥

३९ आणि श्रुतीमध्ये (तसेंच) सांगितलें आहे. (८)

इश्वर फलें देतो ही गोष्ट संभवते एवढ्यावरूनच केवळ ती गोष्ट आम्ही मानतो असें नाही; तर श्रुतीत सांगितल्यावरूनही ती गोष्ट आम्ही मानतो. पुढील श्रुतीमध्ये तांच गोष्ट सांगितली आहे:— ' तो हा खरोखर मोठा, जन्मरहित, अन्न देणारा आणि धन देणारा आत्मा ' (वृ. ४।४।२४) इत्यादि. (३९)

धर्म जैमिनिरत एव ॥ ४० ॥

४० धर्म (हा फलें देतो) असें याच (कारणां-)

वरून जैमिनि (मानतो). (८)

(वर सांगितलेली) जी श्रुति आणि सभ्य हीं कारणें त्याच कारणावरून जैमिनि आचार्य असें मानतात कीं धर्म हाच फलें देतो. प्रथमतः ही गोष्ट श्रुतीमध्ये सांगितली आहे. उदा०—' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा ' इत्यादि वाक्यें (पहा). आता, या वाक्यामध्ये जो विधि सांगितला आहे त्याला काहीं तरी विषय

८ जर अपूर्व मानलें नाही, तर जीवाना जीं फलें प्राप्त होतात त्याचें कोणीच नियामक नाही असें होईल परंतु व्यवहारामध्ये ज्याअर्थी सर्व प्राण्यांना सारलीं फलें प्राप्त होत नाहीत, त्याअर्थी त्याचें नियामक काहीं तरी असलच पाहिजे यावरून अपूर्वाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. अशा तऱ्हेनें काहीं सिद्ध करणें यालाच ' अर्थापत्ति ' प्रमाण म्हणतात.

९ अर्थापत्ति प्रमाणावरून फलाचें नियामक काहीं तरी असलें पाहिजे एवढेंच सिद्ध होतें. परंतु तें नियामक अपूर्वच मानल पाहिजे असें सिद्ध होत नाही. तेन्हा, आमच्या मती ईश्वर हा फलांचा नियामक असल्यामुळें अर्थापत्ति प्रमाणावरून अपूर्व हे सिद्ध होत नाही असें समजावें.

१ (सू. ३९) परमात्मा.

२ ह्या श्रुतीमध्ये ' परमात्मा हा अन्न देणारा आणि धन देणारा आहे ' असें म्हटलें असल्यामुळ ' ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होतें ' असें सिद्ध होतें. कारण, ' अन्न मिळणें, धन मिळणें ' हीं एक विशेष प्रकरणीं फलेंच आहेत.

३ (सू. ४०) धर्म म्हणजे एक प्रकारचें कर्मच आहे

पाहिजे. तेव्हां यावरून 'यज्ञ हाच स्वर्ग उत्पन्न करतो' असें मानले पाहिजे, कारण, (असें मानले) नाहीं, तर कोणीच यज्ञ करणार नाहीं; आणि मग श्रुतीमध्ये (जे यज्ञाचे विधी) सांगितले आहेत ते व्यर्थ होतील. शंकाः— 'कर्म' केल्याबरोबर तत्क्षणीच तें नाश पावत असल्यामुळे त्याच्यापासून फलाची उत्पत्ति संभवत नाहीं, म्हणून हा पक्ष मार्गेच टाकून दिला आहे. उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कारण, (आमच्या म्हणण्याला) भुति प्रमाण आहे. आणि श्रुतीच जर प्रमाण आहे तर श्रुतीमध्ये सांगितलेला हा कर्मफलांचा (परस्पर-) संबंध जशा रीतीनें जुळेल तशा रीतीनें च तो कल्पिला पाहिजे. आतां, कर्म हे नष्ट होण्यापूर्वी अपूर्व नामक एका वस्तूला उत्पन्न केल्यावांचून कारांतरांनें प्राप्त होणारें फल देऊं शकत नाहीं. म्हणून, कर्माची एक सूक्ष्म उत्पत्त्यावस्था किंवा फलाची एक सूक्ष्म पूर्वावस्था अशी अपूर्वनामक वस्तु अस्तित्वांत आहे असा आम्ही तर्क करतो. शिवाय, ही गोष्ट वर सांगितलेल्या रीतीनें जुळतेही; परंतु ईश्वर फळे देतो ही गोष्ट मात्र जुळत नाहीं. कारण, एक प्रकारचे कारण अनेक प्रकारच्या कार्याना उत्पन्न करूं शकत नाहीं. शिवाय, ईश्वराला वैदर्भ्य आणि नैर्घृण्य (असे दोन दोष) येतील. शिवाय, कर्मांचें अनुष्ठान व्यर्थच होईल. यावरून धर्मापासूनच फल प्राप्त होतें असें सिद्ध होतें. (४०)

२ 'अमुक करावें, तमुक करावें' इत्यादि विधिवाक्यामध्ये 'करावें' असें जे सांगितलेलें असतें तोच विधि होय. आणि जें काहीं करावयाचें तें त्या विधीचा विषय होय. 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' या वाक्यामध्ये यज्ञ (म्हणजे एक प्रकारचें कर्म) हा विधीचा विषय आहे. आता, जर त्या यज्ञाच्या अंगी स्वर्ग देण्याची शक्ति नसेल, तर स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याला उद्देशून सांगितलेल्या विधीचा तो यज्ञ विषय झाला नसता; म्हणजे 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' असा विधि श्रुतीमध्ये कधीही सांगितला नसता. परंतु ज्याअर्थी श्रुतीमध्ये तो सांगितला आहे, त्याअर्थी त्या विधीचा विषय जो यज्ञ त्याच्या अंगी स्वर्ग देण्याची शक्ति आहे म्हणजे तो यज्ञच स्वर्गरूप फल देतो असें मानले पाहिजे.

३ ज्याअर्थी यज्ञ वगैरे कर्मांचीं स्वर्ग वगैरे फळे आहेत असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें, त्याअर्थी त्या यज्ञ वगैरेचा आणि स्वर्ग वगैरेचा कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे असे अनुमान निघतें. आतां तो संबंध जुळण्याकरिता 'स्वर्ग प्राप्त होईपर्यंत यज्ञाचा नाश होत नाहीं' असें तरी एक मानले पाहिजे, किंवा 'यज्ञाचा नाश होतांनाच स्वर्ग प्राप्त होतो' असें तरी एक मानले पाहिजे. परंतु या दोन्ही गोष्टी उपलब्ध होत नाहींत. याकरितां असे मानले पाहिजे कीं जर त्या दोन्ही गोष्टी उपलब्ध होत नाहींत, तरी तेवढ्यावरून 'त्या सर्वथा नाहींतच' असें मान समजूं नये; तर त्या सूक्ष्म रूपांनें आहेत म्हणून उपलब्ध होत नाहींत; म्हणजे स्वर्ग प्राप्त होईपर्यंत सूक्ष्म रूपांनें यज्ञ कायम असतो किंवा यज्ञ केल्याबरोबरच स्वर्गरूपी फल सूक्ष्म रीतीनें प्राप्त झालेलें असतें. त्या सूक्ष्मरूपां यज्ञ वगैरे कर्मांना किंवा त्या सूक्ष्मरूपां स्वर्ग वगैरे फलाना अपूर्व (म्हणजे पुण्य) असें म्हणतात.

४ मार्गे अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. १ व २ पहा.

पूर्वं तु वादरायणो हेतुव्यपदेशात् ॥ ४१ ॥

४१ परंतु प्रथम (सांगितलेला ईश्वरच फलाचें कारण

आहे) असें वादरायण म्हणतो. कारण (त्याला

कर्माचेंही) कारण म्हटलें आहे. (८)

परंतु वादरायण आचार्याचें असें मत आहे कीं प्रथम सांगितलेला जो ईश्वर तोच फलाचें कारण आहे. ' केवळ कर्मापासून किंवा केवळ अपूर्वापासून फल प्राप्त होतें ' या पक्षाचें ' परंतु ' हा शब्द निराकरण करतो. ईश्वराला कर्माची जरूर असो, किंवा अपूर्वाची जरूर असो; ' ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होतें ' हा सिद्धांत होय. कशावरून ? (ईश्वराला कर्माचेंही) कारण, असें म्हटलें आहे यावरून. श्रुतीमध्ये ईश्वराला फलांचा दाता असें म्हटलें आहे; इतकेंच नाही, तर त्याला धर्म आणि अधर्म यांचें कारण, म्हणजे (यांचा) कारविता असेंही म्हटलें आहे. उदा०—' ज्याला हा या लोकांच्या वर नेऊं इच्छितो त्याच्याकडून हा चांगलें कर्म कारवितो; आणि ज्याला हा खालीं नेऊं इच्छितो, त्याच्याकडून हा वाईट कर्म कारवितो ' (कौ. ३।८). ही गोष्ट भगवद्गीतेमध्येही सांगितली आहे:—' जो जो भक्त ज्या ज्या मूर्तीची श्रद्धेनें पूजा करूं इच्छितो त्या त्या (भक्ता-) ची ती श्रद्धाच मी कायम करतो. तो (भक्त) त्या श्रद्धेनें युक्त होऊन त्या (मूर्ती-) चें आराधन करण्यास प्रवृत्त होतो, आणि तिच्यापासून मीच ठरविलेल्या हितकारक आणि इष्ट वस्तु प्राप्त करून घेतो ' (भ. गी. ७।२१-२२). शिवाय, सर्व वेदान्तांमध्ये ईश्वरच सर्व सृष्टीचें कारण आहे असें सांगितलें आहे. आणि ' ईश्वर हा फलांचें कारण आहे ' याचा अर्थ हाच कीं तो आपआपल्या कर्मानुरूप सर्व प्राण्यांना उत्पन्न करतो. आतां ' अनेक प्रकारचीं कार्ये (एकप्रकारच्या कारणापासून) उत्पन्न होऊं शकत नाहीत ' इत्यादि जे दोष पूर्वपक्षानें आणले आहेत ते देखील ' ईश्वराला (धर्माधर्मरूप) प्रयत्नाची जरूर आहे ' असें मानलें म्हणजे येत नाहीत. (४१)

१ ईश्वराची अपेक्षा न धरतां.

२. त्या त्या मूर्तीच्या ठिकाणची.

अ. २ पा. १ सू. ३४ पहा.